MICHELE FEDERICO SCIACCA

Filosofia e Metafisica

VOLUME II

MARZORATI - EDITORE - MILANO

FILOSOFIA
E METAFISICA

I due volumi di Filosofia e Metafisica *raccolgono le pagine piú impegnate e profonde che lo Sciacca ha scritto tra il 1945 e il 1950 e segnano il passaggio dallo «Spiritualismo cristiano» alla «Filosofia dell'integralità». In essi si possono leggere saggi di rilevante interesse teoretico come quelli sul concetto di metafisica e sull'ateismo, oltre all'altro sull'esistenza di Dio, che ormai si allinea tra i testi classici della filosofia contemporanea.*

Lo stile avvincente e chiaro, il vigore del pensiero insieme profondo e cristallino, l'unità dell'ispirazione, il modo proprio dell'Autore di rendere attuali e vivi problemi di sempre, fanno che quest'opera, sistematica senza pesantezza, sia una lettura appassionante e proficua.

ZURBARAN - S. Tommaso visita S. Bonaventura.

OPERE COMPLETE DI MICHELE F. SCIACCA

Volumi pubblicati:

1. *L'interiorità oggettiva*, III edizione italiana riveduta, pag. 120, L. 1000.
2. *Come si vince a Waterloo*, IV edizione riveduta, pag. 224, L. 1200.
3. *Interpretazioni rosminiane*, II edizione riveduta e aumentata, pag. 272, L. 2000.
4. *L'uomo, questo «squilibrato»*, V edizione, pag. 292, L. 2000.
5. *Atto ed essere*, IV edizione riveduta, pag. 172, L. 1400.

6-7. *La filosofia oggi*, 2 volumi, IV edizione riveduta e aggiornata, pag. 980, L. 6000.

8. *La filosofia morale di A. Rosmini*, IV ediz. riveduta, pag. 180, L. 1500.
9. *Morte ed immortalità*, II edizione, riveduta, pag. 383, L. 3500.
10. *La clessidra (Il mio itinerario a Cristo)*, VI edizione, pag. 160, L. 1300.
11. *In Spirito e Verità*, V edizione riveduta, pag. 340, L. 2500.
12. *Dall'Attualismo allo Spiritualismo critico*, pag. 559, L. 4500.

13-14. *Filosofia e Metafisica*, 2 volumi, III edizione riveduta e aumentata, pag. 478, L. 4000.

15. *Pascal*, V edizione riveduta e aumentata, pag. 252, L. 2000.
16. *Dialogo con Maurizio Blondel*, pag. 160, L. 1300.
17. *Così mi parlano le cose mute*, pag. 114, L. 1000.

Volumi in preparazione:

18. *Sören Kierkegaard e il «malessere» della cristianità.*
19. *La filosofia italiana*, II edizione.
20. *Il tempo e la libertà.*
21. *Il momento estetico e il valore ontologico della fantasia.*

22-23. *Platone*, II edizione.

24. *Studi sulla filosofia antica*, II edizione.
25. *Chiesa cattolica e mondo moderno*, II edizione.
26. *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, II edizione.

27-28. *Il pensiero occidentale nel suo sviluppo storico.*

29. *Studi sulla filosofia moderna*, III edizione.
30. *Le mense di Cristo.*

MICHELE FEDERICO SCIACCA

FILOSOFIA E METAFISICA

Terza edizione riveduta e aumentata

Volume II

14

Casa Editrice Dott. CARLO MARZORATI
MILANO — via privata Borromei, 1 B/7

L' illustrazione è opera del pittore fiorentino Primo Conti.

La caravella dalle vele crociate, che attraversa le Colonne d' Ercole, simboleggia l'aspetto essenziale della filosofia dello Sciacca: non vi sono ostacoli per il pensiero umano, nè barriere invalicabili, se esso cammina e procede sorretto dalla fede nella verità di Cristo.

Parte Terza

ATEISMO E TEISMO

Sezione Prima

L'ATEISMO

Capitolo I

PRELIMINARI E POSIZIONE DEL PROBLEMA

1. — *Limiti, scopo e difficoltà dell'indagine.*

Una mattina, il re Gerone domandò a Simonide che gli dicesse chi fosse Dio; Simonide gli chiese un giorno di tempo per pensarci sopra; l'indomani, a corto di una risposta soddisfacente, gliene chiese due, poi quattro e così di seguito. Alle meraviglie del re per il moltiplicarsi continuo dei giorni, Simonide rispose che più ci pensava, più il problema gli sembrava oscuro.

Le pagine che seguono si propongono di vagliare le risposte di quanti, a differenza di Simonide, affermano in vario modo che « Dio non è », cioè vogliono essere un breve esame storico-critico delle forme più significative di ateismo, un'analisi e valutazione delle dottrine che implicitamente o apertamente si dicono *atee* (ἄθεος = senza Dio). Problema difficile e complesso, non solo per le sfumature che presenta, ma anche perchè quanti son atei spesso negano di esserlo o, ammettendolo, parlano di un'altra cosa [1]. « Avevo sentito dire molte cose di lui già in passato, e fra

(1) Per esempio, il Comte (*Système de polit. pos.*, t. I, p. 48) scrive che l'ateismo è « una cosa rara »; il Renouvier (*Derniers Entrétiens*, Paris, p. 102) che « il n'y a que très peu d'athées »; lo stesso Le Dantec non si considera ateo (*L'Athéisme*, Paris, 1906, p. 56) e aggiunge che la gran maggioranza degli uomini « est imbue de l'idée de Dieu » (p. 19); da parte sua il Blondel afferma che l'ateismo è « une thèse verbale, une interprétation ou, mieux, une finction notionnelle, mais non une position réelle ni une attitude naturelle: on peut dire qu'il y a ou des anti-théistes ou des idolâtres, à defaut de croyants du vrai Dieu, il n'y a pas d'athées; car, pour nier Dieu, on est forcé de passer d'abord par l'affir-

l'altro che era ateo: è un uomo realmente molto istruito, e mi rallegrai di poter parlare con un vero scienziato. Oltre a ciò, è un uomo di educazione rara, sicchè parlava con me proprio come a persona del tutto uguale a lui per cultura e intelligenza. Non crede in Dio; tuttavia una cosa mi colpì: che in tutto quel tempo avesse l'aria di parlare di tutt'altra cosa, e appunto mi colpì perchè anche in precedenza, per quanti miscredenti avessi incontrato e per quanti libri del genere avessi letto, mi era sempre sembrato che parlassero e scrivessero cose del tutto diverse, sebbene in apparenza fosse il contrario. Allora glielo dissi, ma, si vede, non in modo chiaro, oppure non seppi esprimermi, perchè non capì nulla... Senti, Parfën, poco fa tu mi hai fatto una domanda, eccoti la mia risposta: l'essenza del sentimento religioso sfugge a qualsiasi colpa o delitto, a qualsiasi ateismo; c'è in esso qualcosa di inafferrabile e ci sarà eternamente, c'è in esso qualcosa su cui sorvoleranno sempre gli atei, che parleranno eternamente di tutt'altra cosa ».

Così il principe Myskin nell'*Idiota* di Dostoevskij non senza una sottile ironia verso il « vero scienziato » « molto istruito » e dall'« educazione rara », il quale crede di negare Dio e parla « di tutt'altra cosa »: la sua « cultura » e « intelligenza » hanno come limite l'ignoranza di ciò che negano; conosce tante cose ma non la sola necessaria per essere veramente sapiente. Nè si tratta dell'ignoranza dell'ateismo volgare: vi sono atei che filano le prove classiche dell'esistenza di Dio meglio di tanti credenti; le ripetono anche a se stessi, e non se ne convincono. Evidentemente, oltre che ad insuf-

---

mation au moins implicite, mais inéluctable d'un "super-immanent"» (*La querelle de l'athéisme*, Séance du 24 mars 1928 de la « Société française de Philosophie », nel vol. di Brunschvicg, *La vraie et la fausse conversion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, pp. 212-213). Anche S. Agostino scrive: « Si tale hoc hominum genus est, non multos parturimus; quantum videtur occurrere cogitationibus nostris, perpauci sunt, et difficile est ut incurramus in hominem qui dicat *in corde suo, non est Deus...* » (*Enarr. in Psalm.* 52, 2). E aggiunge: « Dio è così naturalmente presente al cuore dell'uomo che solo i corrotti e i perduti nel vizio possono negarlo » (*Enarr. in Psalm.* 13; *In Joan. Evang.* tr. 106, c. 17, n. 4).

ficienza della volontà e al « profitto » o al « piacere » di non convincersene, intervengono errori o fuorviamenti intellettuali, di cui il principale è appunto che, parlando di Dio e negandolo, parlano di un'altra cosa. Similmente, come abbiamo accennato, altri protestano di non essere atei; tuttavia, lo sono, in quanto Lo concepiscono in maniera inadeguata o contrastante la sua essenza.

« Nessuno, in fondo, è ateo se non a parole »; al contrario, secondo Bayle, è possibile una « società di atei »; ai nostri giorni si parla di « ateismo di massa » e non più di una *élite* (ateismo individuale o di setta) e alcuni stati e governi si proclamano « ufficialmente » atei e areligiosi; non manca chi ha creduto di dimostrare, come il Rensi nella sua superficiale *Apologia dell'ateismo,* che è « razionale » negare l'esistenza di Dio, anche se l'ha fatto con una passione da « credente senza Dio », spiegabile solo con un sotterraneo e invincibile sentimento religioso. Problema dunque complesso, soprattutto se considerato nel pensiero moderno e contemporaneo, che va trattato con un interesse pari alla sua importanza, anche se, come vedremo, l'ateismo, sotto qualsiasi forma si presenti, non è razionale perchè intrinsecamente contraddittorio ed è una violenza dell'uomo alla sua stessa natura (2).

2. — *Abuso del termine « ateismo ».*

E' necessario distinguere ateismo in senso assoluto e in senso relativo: nel primo caso si nega Dio in qualsiasi modo lo si concepisce; nel secondo si giudicano atee alcune parti-

---

(2) Ciò è confermato anche dai cosiddetti « fatti » tanto importanti per gli empirici, i materialisti e gli evoluzionisti; infatti, le forme più primitive di religione sono monoteiste e il politeismo, il feticismo, ecc. sono forme derivate di corruzione o degenerazione. D'altra parte, l'ateismo in quanto tale non è originario: come momento negativo, presuppone quello positivo, l'affermazione di Dio, cioè nasce dal fatto che l'uomo è per essenza religioso: c'è l'ateo perchè c'è il credente, il « positivo », che può stare senza il « negativo », che, invece, non è senza l'altro.

colari maniere di concepire la divinità, o si dissente su particolari questioni di culto e di carattere religioso-teologico. Per esempio, per i pagani sono atei i cristiani e per i cristiani i pagani; per i protestanti i cattolici e per i cattolici i protestanti, ecc. Samuel Parker, protestante del XVII secolo, s'affanna a provare (3) che tutti gli scolastici sono stati assolutamente atei; da parte sua, il gesuita Hardouin, nel libro *Athei detecti* (4), accusa di ateismo Descartes, Arnauld, Pascal, Malebranche, ecc. In altri termini, per ciascuna religione positiva sono atee tutte le altre concezioni di Dio da essa disformi. Per conseguenza, secondo alcuni, la definizione del termine « ateismo » è puramente verbale, in quanto il contenuto del concetto di ateo varia secondo le diverse concezioni di Dio e del suo modo di esistere (5). A volte basta dissentire dalle opinioni dominanti o ufficiali di una determinata epoca, per grossolane ed empie che siano, per essere accusati di ateismo e condannati. Celebri, in questo senso, nell'antichità, il processo e la condanna di Socrate; notissimo il racconto dell'*Eutifrone* platonico dove l'ateo di fronte alla religione ufficiale è Socrate, sostenitore di una concezione della divinità più conforme al suo concetto, e credente l'indovino Eutifrone, che attribuisce agli dèi ogni specie di malefatta e se li rappresenta in maniera empia e volgare in conformità con le credenze popolari ufficialmente accettate (6).

Qui vi è un abuso della parola « ateo » dettato quasi sempre da conformismo opportunistico o da una politica di tornaconto, e un'errata impostazione del problema. L'abu-

---

(3) Cfr. *Disputationes de Deo et Providentia divina*, Londra, 1678, disp. 2, cap. 2.

(4) *Opera varia*, Amsterdam, 1719.

(5) *Vocabulaire technique et critique de la philos.*, IV ediz., Paris, 1938, vol. I, p. 73.

(6) In questi casi, l'« ateo » è il vero credente, colui che protesta contro le concezioni volgari o superstiziose e le pratiche sconvenienti, si mette « contro l'opinione comune » (il « paradossale »), che offende Dio e il suo culto.

so, già molte volte rilevato e criticato da scrittori di varia tendenza (7), si può riassumere, per quanto riguarda la pratica religiosa, in questi termini: è ateo chi non è rigidamente conformista al culto ufficiale di un paese in una determinata epoca. Ma qui non si tratta più di un problema teoretico o speculativo, ma di una questione di prassi, tipica, per esempio, della Grecia antica, il cui politeismo, privo di dogmi e di una vera e propria teologia, era quasi soltanto culto controllato dallo Stato. Roma, che per mancanza di autentico spirito religioso e opportunismo politico era tollerante con tutti i culti, li reprimeva sotto l'accusa di ateismo, quando contrastavano con le direttive politiche e l'autorità statale. In questi casi non c'è ateismo teoretico in quanto non si nega l'esistenza di Dio, nè pratico perchè non si vive come se Dio non esistesse; si fa questione intorno alla prassi religiosa e per motivi ad essa estranei. Così i pagani chiamavano atei gli Ebrei (8) ed anche i cristiani perchè si rifiutavano di praticare il loro culto; con l'editto imperiale del 380, invece, furono definite atee tutte le religioni non cristiane (*sacrilegium* = ἀθεότης).

Altra la questione riguardante il diverso modo di concepire Dio: se si tratta di controversie dogmatiche si può parlare solo di non ortodossia (per esempio, i protestanti si possono dire eterodossi, ma non atei); se della concezione di Dio in generale, bisogna distinguere: a) non sono atee le concezioni primitive e rudimentali in quanto manca la coscienza critica e dunque il problema stesso dell'ateismo; b) lo sono, invece, quelle che negano Dio, o chiamano con questo nome un ente che non lo è (la Natura, il Cosmo, ecc.). Ma nei due casi si tratta sempre di « insipienza »; infatti, *insipiens* — pronunzia la parola e pensa ad altro — non è solo chi nega Dio, ma anche colui che Lo concepisce in modo so-

(7) Cfr., per esempio, VOLTAIRE, *Dict. philos.*, Paris, Flammarion, s. a., voce « Athée, Athéisme », pp. 35 e ss.; FRANCK, *Dict. des sciences philos.*, sub. V.
(8) JOS. FLAV., *Contra Apion.*, II, 16.

stanzialmente sconveniente alla sua essenza. Anzi quest'ultima forma di ateismo, non soltanto Lo offende, ma ostacola la conoscenza del Dio vero: rispetto ad essa l'« ateo » ha la funzione benefica, anche se negativa, di demolire gli « dèi falsi e bugiardi ».

Non tengono conto di queste necessarie distinzioni quanti concludono che il termine ateo non ha alcun significato teoretico definitivo o definibile, ma solo un *valore storico* da determinare caso per caso secondo i diversi culti e le particolari rappresentazioni di Dio. Così non solo si nega ogni forma di ateismo — tutto si ridurrebbe a reciproche accuse tra sistemi teologici e culti diversi, a chiamare atee forme di religione rudimentali o meno progredite — ma che teismo ed ateismo, in quanto temi di polemiche religiose, siano problemi appartenenti alle discussioni filosofiche; in altri termini, si nega che l'esistenza di Dio sia un problema teoretico e lo si relega tra le controversie intorno al culto. Affermazione insostenibile, storicamente e teoreticamente, la quale non distingue il problema del domma e del culto da quello filosofico vero e proprio.

Infatti, dal punto di vista storico è facile constatare che, in ogni epoca, tutti i grandi sistemi speculativi hanno affrontato come questione filosofica e da un punto di vista teoretico il problema dell'esistenza e della concezione di Dio; anzi non c'è stata e non c'è filosofia che non si sia posto il problema, così intrinseco alla stessa ricerca da definirsi, secondo la risposta affermativa o negativa, teistica, agnostica, atea, ecc. Possibile che una questione la quale ha occupato la mente degli uomini in tutti i luoghi e tempi ed è stata sempre intrinseca alla ricerca razionale, non abbia in sè alcun senso filosofico, al punto da far dire che il termine « ateismo » non ha un significato teoretico definitivo, è privo di un suo contenuto e appartiene solo alle controversie sul culto o tende decisamente a ridurvisi?

Dal punto di vista teoretico, come giustamente osserva il Lachelier ([9]), « ce qui varie est moins le contenu philosophique » dell'idea di ateismo « que l'emploi plus ou moins malveillant » che si fa del termine contro una particolare dottrina o una determinata persona. Altro è il contenuto filosofico pressochè invariabile, altro l'uso pratico del termine; dunque, il senso storico o pratico variabile va distinto da quello teoretico immutabile. Chi nega che i termini « ateismo » e « teismo » abbiano un senso speculativo e pretende con ciò di negar loro diritto di cittadinanza nelle ricerche e nelle discussioni filosofiche per affidarli soltanto alle controversie religiose, muove da una posizione di pensiero, da un presupposto che ha già concluso per suo conto che il tema dell'esistenza di Dio è del tutto estraneo alla filosofia o alla ricerca razionale e perciò non costituisce un problema speculativo; dunque, da un sistema costruito in modo da non far posto all'idea di Dio e, in questo senso, da una filosofia atea. Per conseguenza, la sua affermazione che il termine ateismo non ha un contenuto teoretico definibile ma solo un valore storico e pratico, è presupposta, senza essere dimostrata, nella sua iniziale posizione filosofica che, in partenza e aprioristicamente, esclude dal campo dell'indagine razionale il problema teologico, per relegarlo in quello delle questioni religiose, solo in quanto il sistema non ne « tollera » la presenza: ci troviamo di fronte ad uno scoperto e filosoficamente intollerabile *idolum theatri*. Chi dice in partenza, confondendo l'uso pratico del termine ateismo con il suo contenuto, che quello dell'esistenza o non-esistenza di Dio non è un problema filosofico ha già deciso; per lui, la ragione, come ragione filosofica, è atea o almeno agnostica. Ma questa affermazione è una soluzione del problema in questione, non un'argomentazione valida per dimostrare che quello teologico non ha un significato teoretico;

---

(9) *Vocabulaire* ecc., cit., p. 72.

anzi per il fatto che dà già una soluzione, vera o falsa che sia, prova con ciò stesso che il problema appartiene all'indagine filosofica e non soltanto alle controversie religiose. Dunque esso va riportato in sede speculativa come quello che, non solo appartiene alla ricerca razionale, ma è il problema primo della metafisica e perciò intrinseco ed essenziale alla filosofia come tale.

Ma daccapo: quando l'ateo dice « Dio non esiste », quale Dio nega? Pensa veramente a Dio? Ne nega l'esistenza senz'altro, o nega quella di un Dio immaginato in una determinata maniera? Si è teisti soltanto se si ammette l'esistenza di Dio concepito nell'*unica* maniera vera e atei quando, pur non negandolo senz'altro, se ne concepisce uno in un modo diverso dall'unico per cui ci si possa dire teisti, in quanto il solo concepirlo diversamente ne implica la negazione? Problemi, questi ed altri, da tener presenti in una valutazione filosofica dell'ateismo, ma tutti riducibili a quello di una « ragione atea »; dunque, ai fini della validità dell'ateismo stesso la domanda decisiva è una sola: *è razionale una ragione atea?*

Capitolo II

L'ATEISMO PRATICO

1. — *Di alcune sue forme.*

L'ateismo pratico non è autonomo e originario ma dipendente e derivato: ogni sua forma ne presuppone una di ateismo teoretico: la volontà atea, sia pure implicitamente, è conseguenza della ragione atea. Perciò la sua validità dipende da quella dell'ateismo teoretico, la cui confutazione implica inappellabilmente l'altra dell'ateismo pratico.

Vi è un ateismo, scrive Bossuet, « caché dans tous les coeurs, qui se répand dans toutes les actions: on compte Dieu pour rien » (1). È l'attitudine di quanti vivono e organizzano la propria vita come se Dio non esistesse; e non se ne « preoccupano » (2). Non ne negano in modo esplicito l'esistenza; vivono e agiscono senza tenerne conto, cioè negano che Dio, esista o no, possa avere una qualsiasi efficacia valida sulla nostra condotta e aiutarci nella soluzione dei problemi che c'interessano. Alla base di questo comportamento sottostà una tacita convinzione: niente nel mondo cambie-

(1) *Pensées détachées*, II.

(2) E' più una questione di indifferenza che d'ignoranza; a volte di pigrizia, d'insensibilità, di ottusità spirituale; infatti, di Dio sentono parlare e ne parlano, ma vivono egualmente come se non esistesse. Non si tratta soltanto di essere sopraffatti dalle passioni terrene o dall'urgenza della vita — il lasciarsene sopraffare indica già che è debolissimo il richiamo dei valori religiosi —, nè dall'influenza dell'ambiente o dell'educazione: il fatto che se ne lasciano assimilare è prova che mancano di una vera esigenza religiosa ed implica una accettazione che è sempre, almeno implicitamente, frutto di una sia pure elementare riflessione e di un atto volontario sia esso di mera acquiescenza.

rebbe in bene o in male anche se Dio non esistesse; la vita, la morte e tutto il corso dell'umana esistenza non muterebbero di segno: dunque che vale ammetterlo o preoccuparsi di risolvere il problema della sua esistenza? Ma chi ragiona in questo modo, di quale Dio non si preoccupa sapere se esista o no ed agisce, in privato ed in pubblico, come se non esistesse? Di un Dio la cui esistenza non avrebbe alcuna efficacia sulla nostra condotta e il senso della vita; che è dire di un Dio che non è tale, anzi che è meno dell'uomo, il quale in un certo modo riesce ad influire sulle sue azioni e a dare una risposta a certi problemi. È evidente che tale ateismo pratico è la conseguenza di uno teoretico, cioè del concepire Dio come non Dio, che è negarne l'esistenza; dunque, affinchè esso possa giustificarsi deve prima provare la validità razionale della negazione teoretica su cui si fonda e da cui deriva.

Vi è una forma di ateismo pratico più radicale ed oggi di moda: la vita non ha senso, è assurda; dunque Dio non esiste; ma chi dice che la vita non ha senso per ciò stesso presuppone che Dio non esiste. Infatti, è contraddittorio negare ogni senso alla vita e nello stesso tempo ammettere che Dio esiste — in tal caso si pensa ancora all'esistenza di un Dio che non è tale —; come non si può ammettere l'esistenza del vero Dio senza dare alla vita un senso preciso e assoluto. La negazione non è una conseguenza del fatto che la vita non ha senso, ma la premessa teoretica da cui scaturisce l'ateismo pratico. Chi nega un senso alla vita non deduce da questa affermazione l'inesistenza di Dio; al contrario, dice che la vita non ha senso proprio perchè in cuor suo Lo ha già negato. « Dio non esiste » è la premessa, anche se taciuta od omessa, dell'altra proposizione « la vita non ha senso », dalla quale non consegue la negazione di Dio; quando la si pronuncia si è già negato Dio, anzi la si formula *solo in quanto* si è negato.

L'ateismo pratico, anche in questo caso, è conseguenza di quello teoretico; dunque non è valido fino a quando non si sarà razionalmente dimostrata la validità di quest'ultimo. Del resto, è nota la critica di Sartre all'« ateismo assurdista » del Camus: l'assurdismo elevato a sistema si autonega, in quanto è sistema ben ordinato del disordine, una specie di razionalizzazione dell'assurdo perfettamente sistemato; piuttosto che negare l'Assoluto lo implica senza spiegarlo. Ma questa critica vale anche contro l'ateismo del Sartre.

Se il male e i cattivi sono premiati a che giova credere nell'esistenza degli dèi e adorarli? Si potrebbe credervi se attraverso il trionfo del giusto si manifestasse la loro giustizia; ma nelle cose del mondo avviene proprio il contrario. Questa forma di ateismo pratico, presente in tutti i tempi ([3]) e presso tutte le società, può così riassumersi: se l'ingiustizia fosse punita e il male vinto, non si potrebbe non credere nell'esistenza degli dèi o di un Dio; invece, l'ingiustizia è premiata e il bene sconfitto, dunque non esiste la divinità, o almeno tutto sta a provare il contrario; ammesso che esista, è impotente o malvagia.

Questa forma di ateismo pratico è la semplificazione empirica di un problema metafisico di grande portata e precisamente di quello del male e della sua origine: *Si Deus est, unde malum?* La presenza del male nel mondo è una delle cause principali dell'ateismo, come ci attesta la dolorosa esperienza del nostro e di tutti i tempi. La stessa missione di Cristo è stata interpretata in questo senso: il Getsemani, la cattura, il processo, il supplizio e la morte starebbero a testimoniare come il giusto soccomba e il bene sia sempre sconfitto dal male trionfante.

---

(3) Se si onorano le azioni cattive ed ingiuste, a che adorare gli dèi — τί δεῖ με χορεύειν — ? (SOFOCLE, *Edipo re*, 895); se l'ingiustizia è più potente della giustizia non si può credere agli dèi (EURIPIDE, *Elettra*, 583). La stessa tesi è sostenuta dai sofisti (PLATONE, *Repubblica*, soprattutto i libri I e II).

Ma in che senso si dice che il male vince ed è premiato e, dunque, Dio non esiste? Evidentemente nel senso che *in questo mondo,* su questa terra, il bene non è vittorioso ed è perseguitato. In altri termini, si esige che la giustizia divina si avveri in questa vita, qui si puniscano i cattivi e si premiino i buoni, qui si compia il destino dell'uomo; che questa vita non sia prova, ma compimento pieno dell'esistenza nell'episodio mondano, con cui viene in tal modo ad identificarsi tutta. Ma ciò implica la negazione di un'altra vita, dove si attua la piena giustizia divina, e la identificazione di tutto l'essere con la realtà mondana; cioè presuppone la negazione teoretica di Dio e di un Regno divino, del resto superflui una volta che nel mondo può trionfare la perfetta giustizia e l'uomo avere felicità eterna. Infatti, se si ammette che Dio esiste come Provvidenza e giustizia assoluta, è contraddittorio affermare che il male trionfa sempre ed è premiato; bisogna dire invece che, anche quel che sembra male è a fin di bene e la giustizia, anche se sconfitta e punita in questa vita, sarà vittoriosa e premiata nell'altra; cioè, che la vera si attua in un altro mondo. Il fatto che il male trionfa sulla terra e il giusto vi è perseguitato e punito non autorizza la conclusione negativa dell'esistenza di Dio, anzi è uno degli aspetti della vicenda storica dell'uomo che acutizza il problema, fa riflettere sul significato dell'esistenza e stimola al convincimento positivo. Pertanto, la vera forma del ragionamento ateo non è: « vi è il male vittorioso nel mondo e il bene sconfitto, dunque Dio non esiste », ma quest'altra: « Dio non esiste e non vi è una giustizia dìvina ultramondana, dunque il male è definitivamente vittorioso nel mondo e il bene sconfitto ». L'ateismo pratico presuppone sempre quello teoretico. Il problema: *si Deus est, unde malum?,* per chi in partenza non ha negato Dio, si pone in questi termini: « ammesso Dio, come si spiega il male? »; per chi Lo ha già negato, in questi al-

tri: « se nel mondo c'è il male trionfante, Dio non esiste ». La conclusione solo in apparenza è tale; in realtà è la premessa: « Dio non esiste, dunque nel mondo c'è il male, e vi trionfa ». Infatti, se si nega un regno ultramondano ed ultraumano, il male è invincibile ed impossibile una giustizia perfetta; ma proprio perchè già... si è negato Dio!

Da ultimo, negare Dio perchè nel mondo il male ha successo e il bene è perseguitato, è dare eccessiva importanza al giudizio degli uomini e attribuire valore assoluto a quel che il mondo può darci, altrimenti non si potrebbe concludere a quella negazione, contraddittoria con la relatività dell'umano giudizio e dei riconoscimenti che crediamo spettarci; ma sopravvalutare la giustizia e l'ingiustizia terrene e i beni che possono dispensare o interdire, è già negare Dio. Basta convincersi che, meno le essenzialissime, le cose hanno solo l'importanza che attribuiamo loro, per non disperare di fronte al male premiato o al bene perseguitato e per rimettere ogni giudizio, con l'anima in pace, alla giustizia divina.

Invece, la forma di ateismo pratico che stiamo discutendo importa la negazione radicale del cristiano *Regnum Dei,* della verità delle parole di Cristo: « Il mio Regno non è di questo mondo ». Conseguenza pratica di una posizione teoretica immanentistica — non vi è un al di là trascendente, l'unica realtà è questo mondo — afferma che v'è solo il *regnum hominis,* dove si attua il cosiddetto *Regnum Dei.* Ma è un umanesimo ateo « disincantato »; non crede nella potenza dell'uomo che da solo si costruisce il suo regno di felicità e dalla negazione teoretica di Dio conclude all'invincibilità del male e al suo trionfo tra gli uomini. Ciò prova indirettamente come, negato Dio, perdano ogni validità anche i valori morali, tutti relativi alle situazioni contingenti, e non abbia più senso nemmeno essere onesti per sentirsi in pace con la coscienza.

Su questa radicale negazione della concezione cristiana

dell'esistenza si fonda l'interpretazione, sopra accennata, della vita di Cristo come esempio della sconfitta del bene e della vittoria del male. Se la si accetta per vera, se Cristo sta a provare che il male è assolutamente invincibile e il bene soccombente e crocifisso, non si sfugge a questa conclusione: Cristo sta a dirci che Dio non esiste, che non è Suo Figlio, nè è venuto a testimoniare del Padre; abbandonato perseguitato crocifisso, è la prova che non vi è alcuna giustizia, nè Dio, convalida l'ateismo; Egli stesso, in fondo al cuore, nonostante le cose che ha detto del Padre, è stato un ateo tristissimo e sconsolato!

Tali le conseguenze assurde di questo ateismo pratico che possiamo chiamare anche *dell'insuccesso*: il bene è sempre in perdita, il male sempre in vincita, dunque Dio non esiste. Ma, daccapo, proprio perchè si è negata l'esistenza di Dio si conclude che il male vince e il bene perde; altrimenti, se quella negazione non fosse presupposta, dall'insuccesso mondano e contingente del bene si ricaverebbe quest'altra conclusione: quando il bene si purifica attraverso la rinunzia, la sofferenza e la sconfitta terrena, quando sfida il martirio, si assicura la vittoria, vince con e nel sacrificio di chi gli si sacrifica, gli rende testimonianza. Invece, il male, apparentemente vittorioso, perde terribilmente nel momento che uccide il giusto, perchè vince come male, perchè costretto a commettere ingiustizia: è sconfitto proprio per il suo successo. La punizione della legge ingiusta, come dice Gandhi, sta nell'obbligarla ad essere applicata al giusto, nelle sue ingiustizie e nelle sue vittime (4). Bruto che, dopo la sconfitta di Filippi, giudica la virtù « un nome vano » e si uccide, non aveva mai creduto nella verità di essa e ne aveva sempre misurato il valore e il significato dall'eventuale insuccesso o successo, anzi dal suo personale.

---

(4) Per un approfondimento di questi temi cfr. il nostro volume *Come si vince a Waterloo*, Milano, Marzorati, 3ª ediz., 1962, IIª delle « Opere complete ».

Vi è in quest'ateismo pratico anche un fondo di superbia satanica: la pretesa che l'uomo faccia trionfare il bene e la giustizia con la sua opera, come se fosse egli il creatore e il garante dei valori. « Noi facciamo sempre come se avessimo il compito di far trionfare la verità, mentre abbiamo solamente quello di combattere per essa » (Pascal). Similmente il nostro dovere è di essere giusti al servizio della giustizia: combattere per essa, senza pretendere di farla trionfare, perchè non ci spetta. Chi si arroga quest'ultimo compito è già ateo: affida a sè il trionfo del bene, non ce la fa, e conclude che se il bene perde e il male vince, non c'è bene in questo mondo e dunque... Dio non esiste. Un « dunque » apparente perchè non è tale, ma la premessa dell'assurda pretesa di far trionfare il bene, di misurarne la vittoria o la sconfitta dal suo terreno successo o insuccesso, di pretendere che l'ordine divino si attui nel mondo e si identifichi con quello umano, anzi sia lo stesso nostro ordine.

Da ultimo, non vogliamo tacere di una forma molto diffusa di ateismo pratico, quello di quanti dicono di credere in Dio e ne negano l'esistenza in ogni loro azione, cioè agiscono come se non Gli credessero, o non esistesse. Affermano di credere in Dio ma adorano il mondo, il potere, il denaro; immersi nelle cose, la loro credenza religiosa è solo una specie di polizza di assicurazione, pagata con il tributo del culto esteriore, sicuri, con questo supplemento di comodità, di star bene in questa vita e meglio nell'altra. È l'ateismo pratico della Messa della domenica e del segno della Croce, magari, per non sciupare quel frammento di tempo, pensando a qualche « buon affare ». Anche in questo caso, l'ateismo pratico presuppone quello teoretico, in quanto la « fede » di questi cosiddetti credenti non è una dimensione interiore e manca di ogni fondamento razionale; è pura consuetudine alimentata dal timore del « non si sa mai ». Vi è l'angoscia bruciante e tormentata dei « buoni » atei; vi è l'ateismo sostanziale dei cattivi credenti.

2. — *Inconsistenza dell'ateismo pratico.*

Come abbiamo detto, l'ateismo pratico non prova la negazione di Dio, ma la presuppone: apparentemente dal momento pratico trae la conseguenza teoretica che Dio non esiste; in realtà quest'ultima è presupposta. Per esempio: nel mondo vince il male e perde il bene, dunque Dio non esiste, ma la prima proposizione è essa la conseguenza e non la premessa della negazione dell'esistenza di Dio; il dolore e il male sono inspiegabili, dunque non c'è un Dio, ma sono inspiegabili appunto perchè Dio si è negato. Leopardi esorta gli uomini a prendersi per mano per meglio sopportare il peso della vita di cui nessuno si cura; ma gli uomini sentono la vita come un peso assurdo solo se si presuppone che nessuno si cura di loro, cioè se si è già atei. Vana illusione il conforto della solidarietà nel comune dolore: una comunità di disperati non può dare speranza ad un solo uomo! È evidente il sofisma dell'ateismo pratico: da una valutazione negativa del mondo conclude che Dio non esiste, ma la prima proposizione è essa la conseguenza della seconda. La conclusione (Dio non esiste) dalla premessa (se il mondo è fatto così) è in realtà la premessa di cui l'altra è la conseguenza.

D'altra parte, come abbiamo accennato, se il male potesse essere sconfitto definitivamente in questo mondo e l'uomo realizzarvi la felicità perfetta, sarebbero inutili Dio e una superiore giustizia divina: il conflitto tra il male e il bene sarebbe risolto in questa vita e l'esito immanente della lotta, tutto in potere dell'uomo, renderebbe superfluo quello al di là di essa e dipendente da un intervento, che s'inserisce nella lotta dell'uomo, ma non gli appartiene. Da questo punto di vista, all'opposto di come argomenta l'ateismo pratico, proprio gli insuccessi del bene e l'incertezza dell'esito definitivo del conflitto, sempre sospeso tra il bene e il male, fanno evidente la convenienza razionale di una Giustizia

divina trascendente e di una Provvidenza regolatrice della vita di ogni singolo e dell'ordine universale.

L'ateismo pratico, inoltre, arriva a conclusioni opposte, ora ottimiste, ora pessimiste: dalla negazione dell'esistenza di Dio e di una giustizia superiore conclude, come alcune odierne forme di esistenzialismo, che nel mondo vince il male e la vita è miseria, assurdo, nulla; d'altro lato, dalle stesse negazioni, che, proprio liberandosi da quelle « superstizioni », l'uomo realizza in terra la giustizia e la felicità perfette. Questo mito alimentò l'età dell'Illuminismo: abbattere il vecchio edificio, demolire le illusorie speranze di una esistenza ultraterrena e ricostruire una società nuova, fiduciosa nelle sue sole forze razionali, che, immancabilmente, per mezzo dell'onnipotente scienza, conquisterà per ogni uomo la più perfetta felicità; il mitico cristiano Regno di Dio si attuerà su questa terra in un futuro immancabile, di cui artefice è e sarà soltanto l'uomo ([5]). Il mito illuministico si è ripresentato, con il marxismo, sotto altra forma e la spinta di nuovi problemi, come mito della futura « società omogenea », instauratrice del « nuovo » uomo marxista e del « nuovo » umanesimo senza Dio. È facile che tale ottimi-

---

(5) Il d'Holbach fa consistere la felicità nell'ateismo; il Bayle ne fa quasi la glorificazione: vi sono atei più virtuosi dei cristiani, capaci di macchiarsi dei più turpi vizi; una società di atei, non solo è concepibile, ma sarebbe superiore ad una cristiana; anche l'ateismo ha avuto i suoi eroi ed i suoi martiri. L'Ottocento, a sua volta, crea il mito dell'ateo, modello di onestà, saldezza e coerenza morale, quasi una prova apologetica della verità dell'ateismo. Essere atei e onestissimi diventò una specie di *snob,* una patente, oltre che di alte virtù civili — e ciò fino ad un certo punto è vero —, anche di grande nobile coraggio morale, quello di sfidare il nulla della morte e di sapersi reggere, torre che non crolla, sulle sole leggi immanenti della coscienza; e ciò non manca del ridicolo che accompagna ogni bravura, oltre che di un buon grado di infantile superbia ed ingenuità, quella di chi crede che, negato Dio, vi possa essere un'assoluta legge morale. Ottimistico ateismo « borghese » che il pessimistico ateismo « antiborghese » del '900 ha distrutto con spietata coerenza, anche se è riescito a mettere al suo posto soltanto il nulla.

Ma già nell'antichità Epicuro ritiene indispensabile alla tranquillità e felicità del saggio il liberarsi dalla credenza nell'immortalità dell'anima, dalle preoccupazioni dell'oltretomba e di una Provvidenza divina. Non nega l'esistenza degli dèi; li relega tra gli *intermundi,* modelli ideali di quella saggezza a cui l'uomo deve tendere.

smo, una volta affidato all'uomo il compito di realizzare quello che non gli compete e di fronte all'impossibilità di tradurre in atto le sue « disumane » aspirazioni, ritorni alla posizione dell'ateismo pratico pessimista. E' il destino di tutte le concezioni edoniste ([6]), le quali assolutizzano il relativo — il piacere o l'utile economico, — che, come tale, può essere assoluto solo per un'arbitraria ed ingiustificata estrapolazione e per un depauperamento al minimo delle finalità dell'uomo.

---

(6) Com'è noto, l'edonismo della Scuola cirenaica in alcuni suoi seguaci sbocca in un sostanziale pessimismo; così in Egesia, detto il « persuaditor di morte » (πεισιθάνατος). Alla stessa dialettica ubbidiscono alcune teorie del « piacere » e del « dolore » del secolo XVIII.

Capitolo III

L'ATEISMO TEORETICO

1. — *Schema delle sue principali forme.*

L'ateismo teoretico, presupposto da quello pratico, è un giudizio negativo, diretto o indiretto, sull'esistenza di Dio; dunque dovrebbe essere la conclusione di un processo razionale da certe premesse. Possiamo distinguere: a) *ateismo dommatico* o negazione pura e semplice dell'esistenza di Dio; b) *ateismo scettico-agnostico,* provvisorio o definitivo, il quale nega all'uomo la capacità di concepire Dio e di provarne comunque l'esistenza: ogni qualvolta ci si pone il problema dell'esistenza di Dio, dice Bayle, ci si imbatte in mille difficoltà insolubili, come la realtà del male e del dolore, per cui, quando si crede di averlo risolto, non si è risolto niente (1); c) *ateismo critico* o confutazione delle possibili prove razionali dell'esistenza di Dio — la posizione di Kant nella *Critica della Ragione pura* — che tuttavia non è negata (ateismo attenuato), anzi la si ammette per esigenze morali: forma di fideismo, non religioso, ma come atto di fede razionale; d) *concezioni improprie di Dio* o dottrine come il deismo, il panteismo, il materialismo, che, pur non negandone l'esistenza, sono considerate atee per il modo come Lo concepiscono. Certo, se come sostengono alcuni non può dirsi ateo chi ammette una realtà assoluta comunque concepita, non

---

(1) *Réponse aux questions d'un provincial,* 1706, t. III, cap. LXXIV.

vi è forse pensatore che lo sia; ma, in tal caso, il concetto di Dio risulta puramente verbale, cioè mancante di un contenuto proprio e avente quello che ogni filosofia gli attribuisce. D'altra parte, l'« Assoluto » come è concepito da alcuni filosofi non sempre è veramente tale, nè basta il termine per qualificare l'idea di Dio. Si può dire che è Dio la Materia o l'Energia cosmica intese come principio assoluto? l'hegeliano Assoluto « che si fa », o un Dio limitato? Inoltre, la nozione di Dio, come quella che non appartiene solo al pensiero filosofico ma anche e soprattutto alla coscienza religiosa, deve soddisfare le esigenze della ragione e della fede. e) *Ateismo come negazione dell'alienazione religiosa* o liberazione definitiva dall'idea di Dio e riconquista dei diritti e dei poteri integrali dell'uomo.

2. — *L'ateismo assoluto o dommatico.*

L'ateismo assoluto, negazione vera e propria dell'esistenza di Dio, ha scarsissimo interesse storico e nessun valore teoretico. I filosofi atei in tal senso sono pochissimi (2), anzi l'ateismo, in questa accezione, è combattuto... proprio dagli atei, come quello che è una mera credenza: « *credo* ferma-

---

(2) Nella Grecia antica sono considerati atei sotto questo aspetto alcuni sofisti; Crizia, per esempio (frammento del dramma satiresco *Sisyphos*, Sext., Empir. IX, 54, in Diels, *Fragm. der Vorsokratiker*, II, fr. 25, p. 319 della IV ediz.) sostiene che gli dèi sono una pura invenzione. Atei, oltre a Teodoro, Epicuro e Crizia, già ricordati, sono detti per tradizione Diogene di Apollonia, Diagora di Melo, Evemero, secondo il quale gli dèi non sono che antichi re o potenti, cioè uomini divinizzati. Nei tempi moderni, più che veri e propri teorici dell'ateismo, vi sono agnostici e scettici; oppure dommatici negatori di Dio che non si son mai posto speculativamente il problema; o ancora sostenitori di dottrine materialistiche che lo sopprimono fin dall'inizio, muovendo da un ateismo preconcetto. Ai nostri giorni non mancano ritorni alla forma dommatica di rifiuto radicale dell'idea di Dio, la cui esistenza è ritenuta « impensabile », « impossibile »: non si criticano le prove, si passa oltre, come di un problema che non ha senso logico nè interesse. Questo ateismo si può riportare a quello psicologico di tipo dommatico (per esempio, di Le Dantec): insensibilità per il problema e inconcepibilità dell'idea di Dio. Più che di una teoria filosofica si tratta di una situazione psicologica; perciò di un « caso » da trattare in altra sede e non di un problema da discutere filosoficamente.

mente che Dio non esiste ». Di fronte ad una simile affermazione dommatica e « fideistica » non c'è che da scrollare le spalle fino a quando non venga trasformata in problema, in un interrogativo su cui portare la discussione. Le si può contrapporre, senza che l'ateo abbia il diritto di protestare, quella del teista dommatico: « La mia impossibilità di provare che non c'è Dio, mi svela la sua esistenza » (La Bruyère).

Per Voltaire questo ateismo è una forma di dommatismo « quasi sempre fatale alla virtù » al pari del fanatismo ([3]). In questo senso, ha a suo modo un'anima religiosa, quella propria dell'ateo che vive intensamente il suo problema religioso, antitesi dell'« indifferente », che appartiene ad altra forma di ateismo. Bayle fu prima protestante, poi cattolico, di nuovo protestante e difensore dell'ateismo: il problema religioso lo interessò sempre profondamente. Come dice il Rensi, che dell'ateismo ha scritto l'apologia, c'è « maggiore affinità di spirito fra un religioso fervente e un ateo il quale viva appassionatamente la sua negazione o rassegnata o disperata, che non tra il primo e un credente per consuetudine...» ([4]); lo stesso autore si considera ateo «per religione»: « ...solo l'ateismo è puro e pio, solo l'ateismo è la grande vera religione » ([5]), quella del Nulla, atteggiamento mistico che si spinge fino alla negazione di Dio ([6]). Come tale, a parte quanto vi può essere di positivo in un'anima sinceramente tormentata, non è una posizione filosofica da discutere, ma uno stato d'animo irrazionale ed angoscioso, il quale, più che essere confutato, va « smontato » come ogni « passione », dimostrando razionalmente vera la tesi teistica, che è riportare l'ateo allo stato di ragione. Si noti che egli non dimo-

---

(3) *Dictionnaire philosophique*, Paris, Flammarion, s. a., p. 45.

(4) Rensi, *Apologia dell'ateismo*, p. 98.

(5) *Ivi*, p. 101.

(6) Anche nell'India moderna (prima metà del sec. XIX) abbiamo un esempio di ateismo assoluto, quello di Bakhtavar, autore del Sunisār (« Essenza del vuoto »), dove è esposta la « dottrina del vuoto » (sūnyavāda) o del Nulla.

stra che Dio non esiste, ha fede soltanto nel suo ateismo puro, che è una specie di idolatria *par choc en retour*. Infatti, chi crede nel proprio ateismo finisce sempre per adorare e temere qualche altra cosa, una forza della natura o la materia, un ente occulto o un valore umano divinizzato, lo stesso male (7). Ciò prova indirettamente che nell'uomo il sentimento religioso può deviare ma non si può estirpare e come, più che sull'esistenza di Dio, vi sia questione sul modo di pensare tale esistenza e Dio stesso senza contraddizione, cioè in maniera idonea e non sconveniente.

C'è una forma di ateismo assoluto non nuova, ma oggi di moda a causa della fortuna di un certo esistenzialismo che offende anche il più elementare buon senso; vi abbiamo accennato, ma l'aspetto che qui consideriamo si distingue sottilmente dall'ateismo assurdista del Camus. Il mondo è assurdo; se si potesse provare che Dio esiste, avrebbe un senso; ma Dio è indimostrabile; dunque il mondo è assurdo. Ateismo dommatico: muove dal presupposto che il mondo è assurdo e pretende contraddittoriamente che solo l'esistenza di Dio potrebbe dargli un senso; senza badare che quel presupposto implica, comporta e presuppone la sua negazione. Infatti, un mondo assurdo ne esclude l'esistenza, perchè è contraddittorio ammettere Dio come suo autore, a meno di non concepirLo come l'Assurdo, che è parlare non di Lui ma di un'altra cosa, cioè avere una concezione assurda di

---

(7) In questo senso, la superstizione è la vendetta della religione: gli atei, i più spregiudicati, sono superstiziosissimi. Ritengono Dio una fantasticheria da donnicciuole, la dommatica un prodotto dell'immaginazione « fabulatrice » di menti bambine e immature, ma credono fino a torcersi le budella dalla paura che il gatto nero che attraversa la strada fa romper loro l'osso del collo. Nella coscienza primitiva la religione si manifesta in forme elementari o popolari e perciò anche superstiziose; nell'ateo, invece, che della religione nega il contenuto, resta la superstizione pura e semplice: l'ateo è un primitivo addottrinato. Nel primo caso la religione assume forme elementari adeguate alla coscienza primitiva (ciascuno crede, in buona fede, come può secondo il suo sviluppo mentale), nel secondo l'indomabile sentimento religioso, conculcato dall'ateismo, trova il surrogato nella pura superstizione. In tal modo l'ateo, per la fede cieca nel suo ateismo, calunnia la grandezza e la dignità dell'uomo, che sono anche le sue.

Dio e, come tale, atea. Inoltre, se il mondo è assurdo, come si può concepire la stessa possibilità di provare Dio? Anche essa bisogna dirla assurda; la stessa eventuale prova lo sarebbe. Ma evidentemente chi dice che, se si potesse provare l'esistenza di Dio, il mondo non sarebbe assurdo, ammette almeno ipoteticamente che questa ipotesi non è assurda, altrimenti non la porrebbe neppure; dunque nega, con ciò stesso, che il mondo è assurdo. Ma tant'è, l'esistenzialista ateo si fa un idolo del suo mondo senza senso, vi si crogiola dentro, felicemente confortato di tanta disperata infelicità; si perde nell'idolatria di un feticcio concettuale, l'Assurdo.

3. — *L'agnosticismo.*

Nel pensiero moderno, specie con il positivismo e attraverso le interpretazioni empiristiche e positiviste di Kant, l'agnosticismo, parola usata per la prima volta da Huxley nel 1869 e di cui l'inglese Leslie Stephen nel 1876 pubblicò l'apologia (*An Agnostic's Apology*) (8) è una delle forme più diffuse di ateismo. Huxley coniò il termine in opposizione a *gnosi*: « non saper nulla » intorno ad un argomento e trovarsi di fronte ad un problema insolubile. Più esplicitamente lo Stephen: la conoscenza umana ha dei limiti e quando si occupa di argomenti che sono al di là di essi costruisce un sapere fantastico; la teologia è al di là dei limiti dell'umana conoscenza; dunque è un tessuto di chimere. Ma è necessario precisare quali sono questi limiti — per un positivista sono diversi da quelli segnati da un idealista e i limiti di entrambi differenti da quelli di uno scettico —; se la negazione o l'affermazione dell'esistenza di Dio cade dentro o al di fuori di essi; che cosa s'intende con la parola « teologia », dato che ve n'è una naturale o razionale e un'altra rivelata o dommatica. Lo Stephen non sembra

(8) Ma l'agnosticismo è antico; notissimo un frammento di Protagora: « quanto agli dèi, ignoro se sono o se non sono e quale aspetto abbiano » (Diog., IX, 51).

fare queste distinzioni e perciò confonde ordine religioso ed ordine filosofico.

Nessun filosofo teista ha contestato i limiti della conoscenza umana in materia di teologia e quasi tutti concordano nell'affermare che l'uomo non ha cognizione diretta della essenza di Dio; ma il problema che qui si discute non è quello dell'essenza, bensì l'altro della Sua esistenza che non è solo di fede ma anche di ragione. L'agnostico esclude che tale problema sia razionalmente solubile perchè muove da un suo modo di concepire i limiti della conoscenza; dunque la sua conclusione agnostica è un *idolum theatri* inerente al suo « sistema »: il problema dell'esistenza di Dio non è insolubile in se stesso e in qualunque caso, ma lo è solo rispetto alla sua teoria della conoscenza, cioè è una questione interna della sua filosofia. Perciò è arbitrario dalla proposizione, « la conoscenza umana ha dei limiti », dedurre la conseguenza, « dunque non sappiamo se Dio esiste », in quanto: 1) si limita la conoscenza umana al di qua dei suoi stessi limiti, cioè alla pura esperienza dei fatti o dei fenomeni sensibili; 2) si fa dell'esistenza di Dio un problema di pura fede; 3) si nega la possibilità di una conoscenza diversa da quella dei fatti e perciò di un sapere poetico, morale, ecc.; della metafisica in quanto tale e, con ciò stesso, di un sapere filosofico. L'agnosticismo in questo senso è la negazione della stessa filosofia che, depauperata e depotenziata, è ridotta alla pura conoscenza scientifica o dei fatti fisici, o alla pura conoscenza storica o dei fatti umani.

Quantunque l'agnosticismo non sia ateismo (Locke, Hamilton, Mansel, ecc., fondatori di quello moderno, non si possono dire atei), molti che si dicono agnostici lo sono, come Hume, d'Holbach e altri; d'altra parte, è facile da esso passare all'ateismo per affinità tra le due attitudini. L'affermazione, « al di là dei dati della nostra esperienza non sappiamo nulla », può trasformarsi facilmente, anche se

si dice cosa molta diversa, nell'altra; « al di là dei fatti della nostra esperienza *non esiste nulla* » ([9]). In tal caso l'agnosticismo diventa ateismo dommatico e contraddice se stesso, in quanto, negando Dio, oltrepassa quei limiti che segna alla conoscenza umana e si spinge ad un'affermazione ripugnante alla sua natura. L'agnostico, dalla pretesa impossibilità di dimostrare l'esistenza di Dio, non può concludere, senza contraddirsi, alla sua negazione esplicita ([10]).

D'altra parte, egli non può, proprio perchè agnostico, controbattere le critiche di quanti pretendono dimostrare la contraddittorietà dell'esistenza di Dio in se stessa e in rapporto con la concezione che se ne ha; per esempio, non può opporre nulla a chi sostiene (Strauss) che se Dio è infinito non può essere personale, perchè infinità e personalità si contraddicono; a chi afferma (Stuart Mill) che se fosse onnipotente e buono non dovrebbe esistere il male; a chi dice (Vacherot) che i due concetti di infinità e perfezione escludono l'esistenza, la quale non si addice a Dio, che è solo

---

(9) E. NAVILLE, *Philosophies négatives*, Paris, 1900, p. 85.

(10) Di ciò, in verità, l'agnosticismo ha piena coscienza: quello che hanno scritto coloro che credono di aver dimostrato l'esistenza di Dio, scrive HUXLEY (*Essay*, London, 1898, t. I, p. 245) sarebbe « il peggio, se non fosse sorpassato dalle assurdità ancora piú grandi dei filosofi che cercano di provare che Dio non esiste ». La filosofia positiva niente nega e niente afferma, perchè negare o affermare è oltrepassare il dato; perciò essa respinge l'ateismo, in quanto l'ateo « n'est point un esprit véritablement émancipé; c'est encore, à sa manière, un théologien; il a son explication sur l'essence des choses... » (E. LITTRÉ, *Paroles de philosophie positive*, pp. 31-32).

L'agnosticismo ha la sua formulazione chiara e rigida nell'inglese H. L. Mansel, per il quale Dio non è assolutamente concepibile come assoluto e infinito, in quanto l' « Assoluto non può essere concepito né come cosciente, né come incosciente, né come complesso né come semplice; non può essere definito né per mezzo di differenze, né per mezzo della loro assenza; non può essere identificato con l'universo, né può essere distinto » (*The Limits of rel. Thougt*, p. 30). Ma tutto ciò riguarda l'essenza e non l'esistenza di Dio; infatti, il Mansel aggiunge, per influenza del Reid e del Kant, che la costituzione stessa del nostro spirito ci costringe a credere nell'esistenza dell' Essere assoluto e che tale credenza, oltre che sulla nostra natura, si fonda sulla rivelazione. Il Mansel dall'inconoscibilità dell'essenza ricava quella dell'esistenza, confondendo due problemi diversi; il suo agnosticismo, spinto a questo punto, è scetticismo della ragione e fideismo puro; in definitiva, ateismo.

un'Idea ([11]); tesi quest'ultima sviluppata e approfondita ai nostri giorni dal Carabellese, che identifica Dio con l'Oggetto puro della coscienza e taccia di ateismo coloro che lo considerano esistente. Di fronte a questi sofismi o ad usi errati del termine esistenza attribuito a Dio l'agnostico è disarmato ed il suo agnosticismo a mal partito. Se egli, pur razionalmente agnostico, ha fede nell'esistenza di Dio viene a trovarsi nell'insostenibile condizione di credere nell'Essere di cui non può dimostrare che l'esistenza non implica contraddizione: come fa a credere ancora stando in questo dubbio, quasi contro la ragione, o almeno senza che questa porti il più piccolo aiuto alla sua fede? Se non crede, il problema dell'esistenza di Dio e Dio stesso gli diventano indifferenti e tacitamente opera dentro di sè il « salto » dogmatico dal « non so nulla » al « non esiste nulla » al di là dei dati dell'esperienza, spingendosi a un tacito ateismo teoretico e a un manifesto ateismo pratico. Sono possibili anche un agnosticismo teoretico (non so se Dio esiste) e un ateismo pratico (mi comporto come se non esistesse); o un

(11) « Il perfetto non esiste »; questa la tesi del Vacherot nell'opera *La métaphysique et la science* (Paris, 1858), dove non si trova più il monismo evolutivo di derivazione hegeliana sostenuto nell'*Histoire critique de l'École d'Alexandrie* del '46: l'evoluzione di Dio nel mondo è « progrès continu de l'être infime à l'être par excellence, de la matière à l'esprit pur, à l'intelligence » (t. III, p. 328). Ne *La métaphysique et la science* egli mette la teologia di fronte a un *aut-aut* perentorio: *o* un « Dieu parfait », *o* un « Dieu réel ». « Le Dieu parfait n'est qu'un idéal; mais c'est encore, comme tel, le plus digne objet de la théologie: car, qui dit idéal, dit la plus haute et la plus pure vérité. Quant à Dieu réel, il vit, il se développe dans l'immensité de l'espace et dans l'éternité du temps; il nous apparaît sous la variété infinie des formes qui le manifestent: c'est le Cosmos » (t. II, p. 544). Successivamente (*Nouveau spiritualisme*, Paris, 1884) ammette un solo Dio reale, Essere universale e necessario, Causa prima e Fine ultimo del mondo, ma appunto perchè reale, non perfetto, in quanto perfezione e realtà implicano contraddizione: l'idea dell'Essere perfetto è solo un'idea, la più alta della mente umana. Ma il Vacherot non è mai riescito a dimostrare la contraddittorietà tra perfezione ed esistenza, mentre è facile provare che proprio questa presunta contraddittorietà contraddice alla ragione. Infatti, egli cerca di dimostrare la sua tesi fondandosi sul fatto di esperienza che tutta la realtà conosciuta è imperfetta; ma come potrebbe essere diversamente quando identifica « toute réalité » o tutto ciò che esiste con il « phénomène qui passe »? Dà una definizione empirica dell'esistenza in ogni accezione e poi trova che è incompatibile con la perfezione di Dio!

agnosticismo teoretico e, diciamo così, un teismo pratico: non so se Dio esiste, ma vivo come se esistesse. Quest'ultimo è il caso di chi ha fede nell'esistenza di Dio e agisce in conseguenza; o anche di chi non ha fede in alcun Dio, ma in alcuni valori morali, a cui uniforma la sua condotta, affermati oggettivamente validi (rigorismo morale dogmatico e ateo), o rigorosamente rispettati pur nel convincimento che la loro validità oggettiva è indimostrabile (scetticismo con rigorosa eticità laica) ([12]).

Vi è un agnosticismo (Hamilton, Mansel) che, non solo crede nell'esistenza di Dio, ma accetta anche la Rivelazione, alla quale però dà soltanto un valore prammatistico o regolativo, come alcuni modernisti, per esempio il Le Roy. L'agnostico non sa niente di Dio e nulla può dire di Lui; d'altra parte legge che Dio « vuole » che si creda che è Padre onnipotente, Provvidenza onnisciente ecc., e crede tutto ciò. Evidente contraddizione: l'agnostico dice di non sapere niente di Dio e nello stesso tempo ammette che è « volontà », cioè persona; quando afferma « Dio vuole che... » non è più agnostico tranne che non ammetta anche questo per pura fede. Ma perchè crede a queste proposizioni e non ad altre che magari affermano l'opposto? Se niente la ragione può dire di Dio, il contenuto di qualsiasi formula teologica gli dovrebbe essere indifferente; se invece crede in una proposizione piuttosto che in un'altra, significa che una delle due la trova più conveniente; ma così oltrepassa l'agnosticismo, in quanto ammette un fondamento razionale della fede. Più coerente Kant (*La religione dentro i limiti della sola ragione*) che non accetta la rivelazione e dà delle sue formule un'interpretazione puramente morale.

L'agnostico, che afferma di non sapere niente di Dio — se esiste, o se non esiste — e nello stesso tempo Gli crede per fede, riduce la fede stessa ad un puro stato d'animo e

---

(12) Adolfo Levi, *Sceptica*, Firenze, La Nuova Italia, 2ª ediz., 1959.

la religione ad un sentimento soggettivo di vaga religiosità. Ma non c'è fede senza un contenuto oggettivo; la mera religiosità può riempirsi indifferentemente di qualsiasi contenuto, di Giove o di Cristo. L'agnostico, se non vuol contraddirsi, deve mettere tutte le religioni sullo stesso piano: negata ogni convenienza razionale in base alla quale credere ad una piuttosto che a un'altra, non gli resta che il fatto soggettivo del credere. D'altra parte, non può tener ferma neanche questa posizione ed è costretto a contraddirsi. Infatti, implicitamente e contraddittoriamente ammette di sapere chi è colui della cui esistenza non sa, cioè ha, comunque, un'idea di Dio; ma se ne ha l'idea, sia pure negativamente, sa qualcosa di Lui in contraddizione con il suo agnosticismo. Anzi, stranamente, non è più agnostico circa il problema del « che cosa è » Dio (*quid sit*) e continua ad esserlo circa l'altro del « se è » (*an sit*). In altri termini, è costretto a ragionare così: « Se potessi dimostrare che Dio esiste, saprei razionalmente che esiste l'Essere perfettissimo, ecc. », cioè ad ammettere che ha l'idea di Dio e, nello stesso tempo, a dire che non sa niente di Lui e della sua esistenza! Il solo pensarLo è già non essere agnostici; una volta pensato (l'agnostico teista lo pensa come l'Essere perfettissimo; cristiano, nei termini della Rivelazione), la questione non è se sia impossibile o contraddittorio ammettere l'esistenza di Dio, ma se sia contraddittorio pensarLo senza ammetterLo esistente, cioè se il fatto che Lo si pensa non sia già prova della sua esistenza per necessità razionale.

A questo punto e prima di proseguire è opportuno precisare le tesi fondamentali dell'agnosticismo: 1) impossibile provare l'esistenza o la non-esistenza di Dio, in quanto la conoscenza umana è limitata ai fenomeni di esperienza; 2) *a fortiori* nulla si può dire intorno alla Sua natura intrinseca; 3) dunque i problemi dell'esistenza e natura di Dio, dato che Egli non è un fatto fisico nè un personaggio sto-

rico, non sono oggetto della scienza e della storia, che si occupano solo di questi fatti e delle loro leggi; 4) Dio non ha un posto nel sapere umano in generale ed è oggetto della pura fede, il cui contenuto ha solo una validità pratica o regolativa.

Ma escludere Dio dalla scienza e dalla storia, da ogni attività umana, significa pretendere che l'uomo possa attuare se stesso, il suo sapere e la sua vita morale, facendo a meno di Lui, anzi senza mai pensarci e sentire il bisogno di ricorrere a questa « ipotesi », sicuro di realizzare il suo ordine fino al compimento perfetto. Ma così l'agnosticismo contraddice se stesso e precisamente la sua tesi fondamentale che la nostra conoscenza in ogni forma e grado ha dei limiti. Una delle due: o ha questi limiti e perciò stesso, insufficiente ad appagare l'uomo e le esigenze intrinseche al suo ordine, rimanda ad una Intelligenza assoluta della quale non può fare a meno; o non li ha ed è autosufficiente, tanto da estraneare Dio dalla scienza e dalla condotta umana, e resta contraddetta la posizione dell'agnosticismo. Pertanto, muovendo dalla tesi agnostica, si può arrivare alla conclusione opposta: proprio perchè la conoscenza umana ha dei limiti, pone il problema della Verità assoluta, di Dio. Infatti, se fosse perfetta, Dio sarebbe superfluo; nè quei limiti impediscono di provare la Sua esistenza, in quanto non sono affatto segnati dall'esperienza sensoriale come l'agnosticismo pretende.

D'altra parte, se per Dio non c'è posto nell'umano conoscere e fare, l'agnosticismo è ateismo in partenza, in quanto il tentativo di costruire una scienza senza Dio Lo esclude fin dall'inizio: ateismo dommatico anche se mascherato. Più coerenti coloro che, come il Croce e il Brunschvicg, escluso Dio dalla natura e dalla storia, concludono che il suo è un pseudo-problema e la religione frutto dell'« immaginazione », anche se il loro ateismo iniziale è solo presupposto e non dimostrato.

In fondo, l'agnostico esclude Dio perchè il principio su cui fonda il sapere non gli consente di ammetterLo se non come qualcosa di estraneo ad esso, come l'Ente che è solo oggetto di fede e di cui è possibile avere soltanto una qualche rappresentazione simbolica. Ma c'è conoscenza solo dei fenomeni e delle loro leggi? Può identificarsi con essa tutto il sapere, anche quello filosofico? La fisica o altra scienza naturale hanno come oggetto i fenomeni e le loro leggi, ma ciò non significa che ogni altra forma di conoscenza — morale, artistica, filosofica — debba ridursi a questo modello, secondo l'affermazione arbitraria del positivismo e dello scientismo. L'agnosticismo metafisico e religioso è una conseguenza del metodo e del sistema scientista: la scienza positiva, che ha come suoi oggetti i fenomeni naturali e le loro leggi, è l'unica conoscenza di cui l'uomo è capace; Dio non è qualcosa di cui si possa avere esperienza positiva; dunque niente si può dire di Lui, nè che è nè che non è, nè che cosa è. Ma è arbitrario ridurre ogni forma di sapere alla conoscenza dei fenomeni di esperienza sensoriale, almeno fino a quando non si sarà dimostrata la verità del sistema. Ancora una volta ci troviamo di fronte ad un *idolum theatri*: il sistema non consente che si ponga il problema di Dio, dunque non si può porre. Sì, in quel sistema e relativamente ad esso; no, in un altro che riconosce i diritti e l'autonomia della ricerca filosofica e si rifiuta di identificare l'essere con i fenomeni di esperienza sensoriale. L'agnostico, in questo caso positivista — nel duplice senso di positivismo scientista o dei fatti fisici e di positivismo storicista o dei fatti umani — non riconosce i limiti del sistema; vittima del suo amor per esso, che non gli consente di dimostrare o negare l'esistenza di Dio ed averne una qualsiasi concezione non puramente simbolica o immaginaria, conclude che la sua esistenza è indimostrabile e Dio l'assolutamente inconoscibile. Ma chi ha dimostrato l'assoluta verità del sistema? Ammettiamo che qual-

cuno l'abbia fatto; bene: in tal caso, non c'è più agnosticismo!

Nonostante le sue proteste, l'agnosticismo positivista — senza o con il « neo » — è ateismo vero e proprio, almeno in pratica. Dall'« ignorare » se Dio esiste ricava la norma: « agisci come se non esistesse ». Dio è inconoscibile e inverificabile « scientificamente »; alla sua idea non corrisponde alcuna realtà oggettiva; nei rapporti con l'ambiente naturale e sociale non ha alcuna importanza porsene il problema, perchè il suo « accantonamento » non arreca impedimento alcuno all'« organizzazione » della nostra vita nel mondo — anzi la facilita — per la quale valgono solo « strumenti » e « tecniche », non interessa neppure se vere (altro problema questo della verità da mettere da parte), purchè più valide rispetto ad altre, più efficacemente « operative » e idonee ad una vita sempre più tecnicamente organizzata, socialmente progredita e comoda; dunque organizza e regola la tua vita intellettuale e morale, privata e pubblica, come se Dio non esistesse, senza pensarvi. In breve: « *ometti* l'idea di Dio ». Per Comte, l'idea di « Umanità » col tempo eliminerà « irrevocabilmente » quella di Dio: per altri tale eliminazione sarà operata dalla Scienza e dal Progresso, dalla futura « società comunista » ecc.; naturalmente, sempre e in ogni caso, con gran vantaggio degli uomini, che conseguiranno la vera felicità sulla terra.

Ma quello teologico non è problema di felicità terrena; Dio non è chiamato a soddisfare bisogni materiali, ma ad appagare profonde esigenze spirituali; il suo problema si pone al di là di ogni possibile soddisfazione di tutti i possibili bisogni terreni. Per accantonarne il pensiero o soffocarlo si è costretti a sostenere che non ha importanza sapere se vi è una verità che dà senso alla vita dell'uomo e merita di essere servita, ma che interessa conoscere soltanto strumenti che hanno efficacia pratica per problemi solo mondani, economici, sociali, politici, ecc.; che la logica vale nella

misura in cui è una tecnica, tante « tecniche » capaci di organizzare fenomeni psicologici, sociali, giuridici, senza preoccuparsi se vi è un'anima personale, una verità comune accomunante, un diritto perenne, ecc. D'altra parte, si afferma che tutto ciò non cambia niente, è un'acquisizione della nostra maturità intellettuale, è semplicemente trascrivere in termini « antropologici » e « scientifici » i « miti » di Dio e di una beatitudine celeste. Dunque, da un lato, più che abolire l'idea di Dio, la si sostituisce con altri valori e, dall'altro, questi ultimi sono intesi in modo da soddisfare la umana esigenza religiosa. Ma con ciò si riconosce l'insopprimibilità di quest'ultima e si creano « idoli » e « miti », si fa della pseudo-teologia. Così questo agnosticismo, intransigente verso Dio e apostolo di un totale ateismo pratico, si presenta come idolatria e mitologia dell'Umanità, della Scienza, del Progresso, della « Società » sempre migliore con questa o quella « democrazia »; alla teologia sostituisce un deteriore teologismo laicista. A questo punto non è più serio discuterlo. Persino Bayle, il formulatore del « paradoxe », così lo chiama Voltaire ([13]), che può esistere una società di atei, crede con Plutarco che è meglio non avere alcuna opinione di Dio che averne una cattiva ed errata ([14]); infatti, non c'è peggiore « religione » di quella che divinizza valori mondani per fini terreni, in quanto si risolve sempre in una diabolica e rovinosa divinizzazione dell'umano o dell'infraumano e scatena il fanatismo.

4. — *Il fideismo come forma di agnosticismo.*

Non vi sono prove razionali od oggettive dell'esistenza di Dio, ma Gli si crede solo per fede; questo il *fideismo,* forma di agnosticismo non laico ma religioso. Tipico del

(13) VOLTAIRE, *op. cit.*, p. 39.

(14) BAYLE, *Pensées diverses écrites à un docteur de la Sorbonne à l'occasion de la comète qui parût au mois de décembre 1670*, Rotterdam, 1721, § 118 della *Continuation*.

protestantesimo, è anch'esso molto diffuso, conseguenza di più di un secolo di agnosticismo filosofico e del convincimento che non è possibile una metafisica come scienza razionale. Il fideista crede nel Dio di cui la ragione non può dimostrare l'esistenza, del quale, anzi, può essere anche la negazione; in quest'ultimo caso continua a credere *contro, nonostante* la ragione dica il contrario! Fideismo disperato, fede a qualunque costo: credo nell'esistenza di Dio, malgrado la ragione sia atea; irrazionale ed assurdo come quello di molte pagine di Unamuno e di Chestov: pascalianesimo barocco e antipascaliano, razionalmente infondato almeno quanto l'ateismo dove rischia di sboccare, perchè è molto difficile conservare la fede senza o contro la ragione e, se la si perde, dato che la credenza di Dio poggia solo su di essa, non soltanto si cessa di essere cristiani, ma si diventa senz'altro atei.

Il fideista confonde due questioni che vanno tenute ben distinte: le ragioni o le prove razionali dell'esistenza di Dio e la fede propriamente detta, cioè l'adesione intellettuale e libera al contenuto della Rivelazione. Egli riduce tutto alla fede e nega a tal punto la capacità della ragione (quando addirittura non gliela contrappone quale nemica, come per esempio il Chestov) da non poter dare alla prima alcun fondamento razionale; in questo senso è un ateo credente contro tutto e se stesso. Ridurre tutto alla fede è contrario alla sua stessa essenza, come non è razionale ridurre tutto alla ragione: fideismo assoluto e assoluto razionalismo sono antitetici, ma hanno in comune la ragione atea, che è contraddittoria. Religione e filosofia devono temere ugualmente l'assolutizzazione della ragione e la sua totale svalutazione, l'una e l'altra negazione della natura dell'uomo e dei suoi poteri conoscitivi: l'ordine della fede è assicurato solo se « l'ordine della ragione è conservato » ([15]). Il fideismo si dibatte in

---

(15) L. Ollé Laprune, *Ce qu'on va chercher à Rome*, Paris 1895, p. 30.

una contraddizione teoretica, e anche vitale: è ateismo teoretico e teismo pratico; come dire, l'uomo diviso in due.

Vi è ancora un fideismo non propriamente di carattere religioso (non fa dell'esistenza di Dio un atto di fede), non laico, nè riducibile senz'altro all'agnosticismo. Esso si fonda su una specie di « senso interiore » di Dio, tanto forte, universale e naturale da costituire una prova della sua esistenza, superiore, secondo i suoi sostenitori, a quelle razionali, che sono pressochè superflue esercitazioni logiche; per questo « senso » l'uomo è chiamato irresistibilmente a Dio. « Io sento che Dio c'è, e non sento affatto che non c'è. Tanto mi basta; ogni ragionamento è superfluo. Concludo che Dio esiste. Questa conclusione è inscritta nella mia natura » ([16]). Così lo formula il La Bruyère, secondo il quale Dio è una presenza, un'evidenza: « ...l'esistenza di Dio l'ho approfondita; non posso essere ateo, e perciò sono ricondotto e trascinato nella mia religione, irrecusabilmente » ([17]). Tesi d'ispirazione agostiniano-pascaliana, ma non di Agostino e neppure di Pascal, in quanto nel primo vi è questo e molto di più, come di più, anche se meno di quanto è in Agostino, è in Pascal. Certo, questo senso interiore di Dio è estremamente indicativo e attesta una disposizione ontologica, e non puramente psicologica, dell'uomo verso l'Essere supremo; ma da solo non è dimostrativo, nè rende superflua la prova razionale, anzi la esige proprio per la sua forza. In altri termini, non basta il senso interiore di Dio per provarne oggettivamente l'esistenza, in quanto da solo resta un dato soggettivo; è necessario approfondire la natura dell'uomo per vedere se esso s'inscrive in un elemento oggettivo anch'esso interiore, fondamento, radice e origine di quel sentimento. In tal caso, l'esistenza di Dio è provata oggettivamente, non dal senso di Dio stesso, ma da quell'ele-

(16) *Moralisti francesi*, Milano, 1943, p. 67. Questa forma di fideismo ha avuto le sue espressioni più significative nel pensiero filosofico-religioso francese.
(17) *Ivi*, p. 69.

mento oggettivo che lo spiega e giustifica, il quale, a sua volta, non è un puro dato nozionale, ma un'Idea, direi, vitalizzata, vissuta nell'interiorità di quel senso interiore, da essa illuminato. Perciò, han torto il razionalismo, che, per una esagerata nociva ingiustificata esigenza di salvare la forza della ragione, prescinde dall'interiormente vissuto, e l'interiorismo che, forte del senso interno, vuol fare a meno della forza del ragionamento. Invece, è autenticamente agostiniana, perfettamente rispondente a quella del Rosmini e, dentro certi limiti e con alcune riserve, all'altra di Pascal, la posizione che esistenzia l'Idea nella concretezza della vita spirituale e illumina questa nella luce dell'Idea. Ma, anche presa da sola, la tesi dell'esistenza di Dio come evidenza dal senso interiore non può dirsi atea, tranne che non degeneri nell'ontologismo o nel panteismo.

Invece, pur non potendo essere ridotta all'agnosticismo laico o ateo per certe sfumature a cui non vogliamo rinunziare, è più pericolosa l'altra tesi, propria di Kant, che ammette l'esistenza di Dio, razionalmente indimostrabile, per pure esigenze della volontà: la ragione teoretica è agnostica; tuttavia, per esigenze morali, bisogna agire *come se* Dio esistesse; la ragione pratica crede per fede razionale. In altri termini: l'esistenza di Dio è un atto « soggettivo » della volontà rispondente alle sue esigenze profonde, ma non è una verità « oggettivamente » valida. Questa posizione kantiana, ancora largamente diffusa, è stata estesa anche ai valori morali; ma così l'agnosticismo, oltre che la metafisica, mette in pericolo anche i valori spirituali ([18]).

5. — *Il deismo.*

« Un deista è un uomo che non ha avuto ancora il tempo di diventare ateo ». Così il De Bonald, e fino ad un certo

(18) Per una più ampia ed approfondita discussione della posizione kantiana, come di altre in queste pagine appena accennate, cfr. la Parte Terza, Sezione II di quest'opera.

punto ha ragione, perchè il deista, in fondo, è un ateo che non vuol dirsi tale.

D'origine italiana, il deismo, dopo essere passato in Francia, si trapiantò in Inghilterra, dove trovò il clima che gli si addiceva ([19]), per poi essere accolto di nuovo in suolo francese e celebrare il suo trionfo nel secolo XVIII. Si può chiamare deista, attraverso le forme molteplici che il deismo presenta nella storia del pensiero, la dottrina che nega ogni religione positiva e rivelata e fa di Dio un puro ente di ragione, quasi sempre identificato con l'Ordine della natura o con la Natura stessa (in questo caso non si distingue dal panteismo), con il Principio o la Causa che regge e governa il mondo. In tal senso, si possono dire deisti nell'antichità Aristotele e Plotino, nei tempi moderni Spinoza, ai nostri giorni il Martinetti, oltre a quelli veri e propri come E. Herbert di Chirbury, Toland, Voltaire, Rousseau, lo stesso Kant, ecc. Nel secolo che fu il suo, il deismo è la manifestazione più significativa, anche se non la più audace, dello spirito antireligioso e dell'esaltazione della libera e onnipotente ragione; infatti, polemizza contro ogni religione positiva (cattolica, protestante, ebraica), contro ogni forma di culto, il dogma e il soprannaturale. E' chiamato anche « religione naturale », ma in più sensi: in quanto *a*) ammette solo quelle verità che si possono attingere e dimostrare con la sola ragione (esistenza di Dio, immortalità dell'anima, ecc.); *b*) ha il culto della natura, madre benigna, dove tutto è bene ed accade secondo la legge del bene che viene ad identificarsi con Dio; *c*) è una religione spontanea, istintiva, senza costrizioni e comandamenti. Religione, in un certo senso, facile, a cui la ragione aderisce senza sforzo, senza un superiore atto di fede, culti speciali, mortificazioni e digiuni, anzi compiaciuta di vedervi confermata la

---

(19) P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, Torino, 1946, pp. 269-70.

propria onnipotenza; rassicurante, in quanto fa che Dio, pur così vicino alla natura, intervenga il meno possibile nel corso delle cose naturali e umane; serenatrice delle coscienze, liberatrice dall'inquietudine del peccato, dall'attesa della grazia, dall'incertezza della salvezza, da un giudizio divino. In breve, la religione deistica è la negazione del Cristianesimo: di Dio Padre, della caduta dell'uomo, dell'Incarnazione, del riscatto. Religione di un Dio lontano, che interviene raramente, fa comodo alla ragione, a cui serve per meglio assicurare la libertà e la potenza senza esserle mai d'impaccio o di limite. Il deismo è la negazione del Dio della fede: « attenua Dio, ma non lo nega », come osserva il Bayle; « la differenza tra gli atei e deisti è quasi nulla » ([20]). Esso s'inserisce in quel processo di autonomia dalla religione di ogni forma di attività umana, caratteristico dei secoli XVII e XVIII, allo scopo di liberare l'uomo dalla soggezione della Verità rivelata e della Chiesa. La scienza con Galilei e Newton, la politica con Machiavelli, il diritto con il giusnaturalismo, la filosofia e la morale con il razionalismo, l'empirismo e Kant, si costituiscono *separate* dalla religione, tenuta lontana da ogni forma di attività umana, che si pone autonoma, opera soltanto dell'uomo. Così si viene a negare la religione, meglio se ne costruisce una ...senza religione, soltanto umana, razionale, naturale, che non menoma l'autonomia dell'uomo, anzi la conferma e completa: *liberare la religione dalla religione*, che comporta o la sua negazione, o la sua affermazione... contraddittoria ([21]).

---

(20) P. Hazard, *op. cit.*, pp. 274; 275.

(21) Molti elementi, di cui è necessario tener conto, concorsero al nascere e al fiorire del deismo, a definirne il contenuto: *a*) la già detta tendenza di emancipare l'uomo da ogni religione positiva e dalla Chiesa; *b*) la reazione al giansenismo che assoggettava, fino a negarla, la volontà umana, colpita dal peccato e decaduta, alla grazia soprannaturale, imponeva un rigorismo esagerato e la rinunzia al mondo, una concezione cupa della vita: *c*) il desiderio di far cessare le lotte religiose, che avevano insanguinato l'Europa, eliminando quanto (il loro contenuto religioso) poteva dividere ed armare l'una contro l'altra le varie confessioni, donde il farsi strada del nuovo concetto di « tolleranza » e la polemica contro il « fanatismo » (il Voltaire, *op. cit.*, p. 45, lo considera più funesto dell'ateismo); *d*) motivi politici, cioè, lo sforzo del potere laico di ridurre al mi-

Da un punto di vista teoretico il deismo si rifà alla concezione che della Natura e della Legge universale ebbero la scienza e la filosofia dei secoli XVII e XVIII: Dio - Causa, Dio - Legge dell'Universo, che governa e regge, Dio - Ordine della Natura sostituiscono il Dio cristiano rivelato, Padre, Creatore, Amore. La natura sostituisce anche Cristo; è la « mediatrice » che, con la sua bontà, le sue provvidenze e il suo ordine perfetto, rivela Dio agli uomini; ma siccome Dio è la Natura eterna, questa si autorivela attraverso l'uomo, quello del razionalismo moderno e dell'Illuminismo, scienziato-filosofo, che di essa scopre le leggi, l'ordine e le provvidenze, rapisce i segreti affinchè l'umanità sia felice in un regno di felicità, tutto costruito esclusivamente dagli uomini. Così il deismo si trasforma in panteismo cosmico (divinizzazione della Natura), che, in ultima analisi, è divinizzazione dell'uomo, rivelatore dell'ordine e delle leggi che governano la Natura stessa, della quale, d'altra parte, conoscendola, s'impossessa per farla servire al suo fine supremo: la costruzione del *Regnum hominis,* luogo dell'unica sua felicità perfetta.

Una religione senza misteri per un'esistenza senza enigmi: questo il deismo. Una religione, dunque, che non è

---

nimo l'ingerenza della Chiesa, limitatrice dell'autorità assoluta del Principe. Non è, del resto, questa la prima volta nè l'ultima che l'attività politica della Chiesa come stato è motivo concorrente di scismi, eresie ed anche di ateismo. Vanno aggiunti anche elementi occasionali come i viaggi, che, facendo conoscere nuovi costumi e tradizioni, mettono in dubbio l'universalità di alcune credenze e generano scetticismo: tutto è relativo ai luoghi, ai tempi, ai climi. Si immaginano terre fantastiche per dimostrare che il Cristianesimo è assurdo; si esaltano repubbliche senza preti e chiese; si tenta persino di provare con il calcolo che la resurrezione della carne è impossibile, ecc. Così si dubita di tutto, meno di quel che si vede e si può sperimentare; l'empirismo del Locke è il sistema adatto alla bisogna (cfr. P. HAZARD, *op. cit.*, pp. 11 e sgg.; 21 e sgg.).

Gli empiristi e i materialisti francesi, non solo rigettano il teismo cristiano, ma anche la religione naturale del deismo inglese: i sensi bastano all'umano sapere; non è conoscibile nè importa conoscere tutto ciò che oltrepassa i dati dell'esperienza sensoriale (« affinchè io creda nell'esistenza di Dio, lasciatemi toccarlo! » dice Diderot); l'elemento primario del reale è la materia e la coscienza uno secondario da essa derivato; materia e senso; dunque, solo la scienza ci può far conoscere la natura e i suoi fenomeni.

tale, ma è filosofia atea al servizio di una vita facile, arbitra di sè, desiderosa di non indagarsi a fondo, di non porsi problemi tormentosi e metafisici, di non avere eccessive preoccupazioni religiose, di essere felice in questo mondo. Il deismo, in fondo, è più ateo dell'ateismo dichiarato: lo ateo nega Dio, ma ne ha fame, il deista Lo ammette per identificarLo con l'ordine della natura e in definitiva con il sapere umano; l'ateo Lo nega e vede ovunque oscurità, mistero, dolore e male inspiegabili, il deista per ogni dove vede chiarezza ed evidenza razionali, felicità e bene; l'ateo è infelice e, nonostante tutto, religioso, il deista è un contento diabolico, che si crede in possesso di Dio e della sapienza divina: quel che può sembrare un mistero, per lui, è soltanto una difficoltà provvisoria, che il progresso irresistibile della scienza supererà. Deisti *ante litteram* furono i « libertini », sempre pronti ad assimilare posizioni filosofiche anticristiane, e a divulgarle: spiriti superficiali, ribelli, epicurei, fatti per diluire le filosofie, per gettarsi a capofitto nelle novità, tranquillamente scettici e calcolatamente edonisti, privi di senso metafisico, pronti a non prendere in considerazione i problemi difficili, ostici per la loro cultura da raffinati. Diventati deisti, « si chiamano per eccellenza gli *esprits forts* » (22), ma non cessano di essere superficiali, anche se alimentati ed incoraggiati dall'« ateismo », di ben altra tempra, dello Spinoza (23).

Il Settecento deista e « razionale » è ingenuamente convinto che il passato sia un cumulo di assurdità e compito del nuovo secolo dei lumi quello di « scoprirne gli errori »;

---

(22) BAYLE *Pensées sur la Comète*, cit., par. CXXXIX.

(23) Esempio vistoso della fatuità di pensiero di alcuni tra i più rinomati deisti è John Toland, sul quale cfr. le belle pagine che gli ha dedicato l'HAZARD nell'*op. cit.*, pp. 154-159; la superficialità vacua di Herbert di Chirbury è stata egregiamente dimostrata da M. M. ROSSI nella monumentale opera in tre voll.: *La vita, le opere e i tempi di E. Herbert di Chirbury*, Firenze, Sansoni, 1947. Ci sembrano opportune e da meditare le parole che DOSTOEVSKIJ mette in bocca al vecchio Karamàzov: « sappi, imbecille, che noi tutti qui è solo per frivolezza che non crediamo, perchè ce ne manca il tempo... » (*I fratelli Karamàzov*, Milano, Corticelli, 1944, p. 147).

errore principe da denunziare e abolire la religione cristiana e il suo Dio, sostegno della tirannide e strumento di oppressione dei popoli, « superstizione » che ha impedito allo uomo di conoscere e mettere in opera le sue immense possibilità per il progresso individuale e sociale. Deisti e « liberi pensatori » non si domandano mai perchè per secoli e secoli gli uomini abbiano creduto e la filosofia si sia sforzata di attingere una verità razionale non disforme da quella religiosa: per loro tutto ciò è pregiudizio e superstizione. Orgogliosi, i « razionali » disprezzano i « religionari » (i due termini sono del Bayle), come il sapiente l'ignorante testardo ed incorreggibile ([24]). Loro sanno tutto: che non vi è rivelazione e non ve n'è bisogno; che nessuna fede religiosa è veritiera e necessaria; che Dio è lo stesso ordine della natura conoscibile pienamente dalla ragione, che in certo qual modo lo fa essere. In una parola, hanno scoperto la verità totale, costruito la scienza perfetta, dispensatrice agli uomini di felicità e liberatrice da ogni oscurità ed errore, dalle imposture dei frati. Così negano Dio senza nemmeno porsene seriamente il problema, e divinizzano l'uomo: « seguendo la ragione » — scrive uno dei « razionali » — « noi dipendiamo soltanto da noi stessi e diventiamo così in qualche modo degli dèi » ([25]); con la ragione e l'esperienza si scopre il « meccanismo » della natura e ci s'impossessa d'ogni segreto e mistero, dell'essenza stessa di Dio ([26]). Questi « liberi pensatori », incapaci di essere uomini che pensano in altezza e in profondità, si credono dèi.

---

(24) Il Voltaire (*op. cit.*, p. 45), che pur riconosce alla religione positiva un valore sociale, la considera adatta per i bambini: « un catéchiste annonce Dieu aux enfants, et Newton le démonstre aux sages ».

(25) Gilbert, *Histoire de Caléjava* ... (1700), p 57 (cit. da P. Hazard, *op. cit.*, p. 161).

(26) Una pagina del Maritain (*Il significato dell'ateismo contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 1950, pp. 26-27) ben chiarisce il concetto di Dio del deismo, molto affine al panteismo: « Supponete ora una nozione puramente naturale di Dio, che conoscendo l'esistenza dell'Essere supremo, misconoscesse al tempo stesso ciò che S. Paolo chiamava la sua gloria, negasse l'abisso di libertà signi-

Il deismo, frutto di un atteggiamento mentale spietatamente spregiudicato e scettico tanto da mettere in dubbio tutta la tradizione e qualsiasi autorità, è il trionfo del più acritico dommatismo razionale, della superficialità sistematica, della più ingenua fiducia nei poteri della conoscenza umana e nelle possibilità assolute della scienza. « Età barbara della filosofia », l' Illuminismo non ebbe in generale sensibilità per i problemi religiosi e per la filosofia intesa come indagine profonda della vita spirituale. Contro ragione, afferma l'assolutezza della ragione, molto facile a difendere una volta che tutto il sapere è limitato a quello scientifico e i problemi essenziali messi da parte; formula un concetto mitico della « libertà » e si crea la superstizione della scienza ([27]). Oggi, l'umanità sta vivendo in un'epoca di Neo-illu-

---

ficato dalla sua trascendenza e incatenasse Lui stesso al mondo da Lui creato; supponete una nozione puramente razionale — e buffa — di Dio, che sia chiusa al soprannaturale e che renda impossibili i misteri nascosti nell'amore di Dio, nella sua libertà e nella sua vita incomunicabile. Avremmo allora il falso Dio dei filosofi, il Giove di tutti i falsi dèi. Immaginate un Dio che sia legato all'ordine della natura e che non sia che una suprema garanzia e giustificazione di questo ordine, un Dio che sia responsabile di questo mondo senza poter redimerlo, e la cui inflessibile volontà, che nessuna preghiera può raggiungere, si compiaccia e dia la sua cosacrazione a tutto il male come a tutto il bene del mondo, a tutte le furfanterie e crudeltà come a tutte le generosità che operano nella natura, un Dio che benedica l'iniquità, la schiavitù e la miseria e che sacrifichi l'uomo al cosmo, un Dio che delle lacrime dei fanciulli e dell'agonia degli innocenti faccia un coefficiente senza alcun compenso delle necessità sacre dei cieli eterni o dell'evoluzione. Un tale Dio sarebbe, sì, l' Essere supremo, ma cambiato in idolo, il Dio *naturalista* della natura, il Giove di questo mondo, il grande Dio degli idolatri, dei potenti sui loro seggi, dei ricchi nella loro gloria terrestre, del successo senza legge. Tale, mi pare, è stato il Dio della nostra filosofia razionalista moderna, il Dio forse di Leibniz e di Spinoza, sicuramente il Dio di Hegel ».

(27) Il deismo, strettamente legato alla massoneria per il suo atteggiamento anticlericale, antichiesastico e individualista, assume come suoi dogmi indiscutibili il principio del libero pensiero e la fede nella ragione, emancipata dai legami della tradizione e da ogni autorità non liberamente riconosciuta, regola assoluta della vita (ateismo pratico). Siccome la libertà di ciascuno e di tutti va rispettata e, d'altra parte, le « ragioni » individuali sono spesso discordi, la verità di un punto di vista va stabilita ed accettata secondo il parere della maggioranza. Democrazia e « sacra » libertà della coscienza governata dall'intelligenza, che è « sacrilegio » anche limitare, « culto della ragione umana » che s'inchina solo a se stessa, questa

minismo pretenzioso e dilagante, superficiale e saccente, più grossolano di quello settecentesco; neo-positivismo di diverse tendenze, marxismo ortodosso e eretico, neo-empirismo e pragmatismo di vario colore, neo-materialismo, tutti si rifanno ai temi e soprattutto all'*animus* dell' Illuminismo, ne rinnovano la barbarie filosofica in un mondo che va verso la « civilizzazione » assoluta dell'uomo senza « umanità » e, dunque, senza « cultura ».

6. — *Monismo e panteismo.*

a) *Il monismo.* - La forma di ateismo più dotta, filosofica e fino ad un certo punto più critica è il panteismo, dottrina antica e moderna, quantunque l'introduzione e lo

---

la nuova religione capace di rigenerare l'umanità per il « razionalismo » del Settecento e poi per il laicismo posteriore dell'epoca del positivismo. La ragione è Dio, la libertà dell'uomo un assioma; è « obbligatoria » (l'uomo ha il dovere di essere libero), com'è obbligatorio il culto della ragione che non s'inchina a dogmi o a principî *a priori*, religiosi o filosofici, anche se essa stessa ne riconosce la convenienza o la verità: salvare il postulato dell'assoluta libertà dell'assoluta ragione (e dire che i positivisti erano quasi tutti deterministi!) anche contro la ragione e l'evidenza. Per il laicismo massonico-positivista, di origini deiste e illuministe, « le bien inestimable » da custodire, conquistato dall'uomo contro i pregiudizi e attraverso sofferenze e lotte, « c'est cette idée qu'il n'y a pas de vérité sacrée, c'est à dire interdite à la pleine investigation de l'homme, c'est que ce qu'il a de plus grand dans le monde c'est la liberté souveraine de l'esprit... c'est que toute vérité que nous vient pas de nous est un mensonge... ». Anche se si facesse visibile, « si Dieu lui même se dressait devant les multitudes sous une forme palpable, le premier devoir de l'homme serait de refuser l'obéissance et de le considérer comme l'égal avec qui l'on discute, non comme le maître que l'on subit ». (J. Jaurès, *Discours à la Chambre des Députés*, 11 févr. 1895, cit. in *Diction. Apologétique de la foi Cathol.*, Paris, 1924, IV ediz., vol. II, coll. 1781-1782). La letteratura e i discorsi del tempo sul culto della libertà e sulla religione della ragione abbondano di simili sciocche *boutades* di una ingenuità acritica e afilosofica veramente scoraggiante.

Il laicismo dimostra spesso rispetto per Dio, ma non per l' Essere assoluto trascendente creatore, bensì per l'idea che l'uomo se ne fa: essa merita rispetto come tutto quanto appartiene all'uomo, il quale, ospitando Dio nel santuario della coscienza, ne rende rispettabile il nome. La nuova « religione laica » è la « religione dell'irreligione », secondo una felice espressione del Guyau.

Forme di laicismo positivista sono il cosiddetto « monismo umanitario », a cui abbiamo accennato a proposito della « religion de l'humanité » del Comte (e anche del Saint-Simon, del Fourier, del Proudhon, ecc.), che dovrebbe sostituire l'adorazione del Dio personale; e il « monismo sociologico » del Durkheim.

uso del termine siano relativamente recenti (28). Non è facile distinguere il panteismo dal monismo; tuttavia, nei limiti del nostro argomento, li trattiamo distintamente.

Il panteismo filosofico ha due aspetti fondamentali: *a*) riduzione di Dio al mondo, il solo reale: Dio è l'unità di ciò che esiste, la somma delle parti; *b*) del mondo a Dio, del quale il primo è un insieme di manifestazioni o di emanazioni senza realtà permanente, mancanti di una loro sostanza distinta da quella divina. Nel primo caso, si nega Dio nel mondo, nel secondo il mondo in Dio. Il primo possiamo chiamarlo *cosmismo,* che è quasi sempre materialismo; il secondo *acosmismo,* che può essere intellettualista (Spinoza), dialettico (Hegel), ecc.; il primo può identificarsi con il *monismo,* il secondo con il panteismo vero e proprio, che, sostanzialmente, tende sempre al monismo. L'uno e l'altro rispondono ad un'esigenza fondamentale: *ridurre tutti gli esseri all'identità assoluta non solo logica ma anche ontologica;* oppure: riportare la molteplicità degli enti alla unità ontologica, per cui Dio e il mondo non sono due realtà di diversa natura, ma una sola: l'essere del mondo è identico all'essere di Dio. Così l'esigenza legittima di unificare il molteplice riportandolo a un unico principio, spinta oltre il limite della constatazione dell'ordine delle cose, per cui la molteplicità forma un « cosmo », conclude all'*unità sostanziale* delle cose stesse e del loro principio, senza più distinguere tra identità e analogia.

Per il panteismo che riconduce Dio alla natura, la realtà è l'universo sensibile con cui Dio stesso s'identifica; anche se è detto spirito, lo è come spirito del mondo, energia vitale o animata e perciò sempre di natura materiale. Tale panteismo, che nega Dio come essere spirituale e chiama

(28) Come ha notato l'Eucken, il Toland usò per primo (1705) la parola *Panteist;* il Fay introdusse (1709) l'altra *Panteism.* Si noti che i termini « panteismo », « monismo » (coniato dal Wolff), « agnosticismo » appartengono tutti al vocabolario filosofico moderno.

Dio lo stesso universo, s'identifica con il monismo naturalista o materialista ed è senz'altro ateismo; infatti, dire che Dio è l'universo materiale è negare che esista e continuare ad usare un termine che non ha più alcun senso; è chiamare una realtà con un nome che ne significa un'altra. Nell'antichità è monismo materialista il panteismo stoico (29) e nei tempi moderni, sotto l'influsso della teoria dell'evoluzione, quello biologico del Moleschott, Huxley, Büchner e, più famoso di tutti, di Haeckel ecc.; monismo naturalista si può chiamare quello di alcuni positivisti, quali Du Bois Reymond, Spencer, Ardigò ecc.

Per il panteismo cosmico, che identifica Dio con il mondo ed è il vero monismo assolutamente ateo, l'unica realtà è la natura o universo, per se stesso esistente e avente in sè la ragione ultima di tutto, di ogni suo grado come di ogni ente particolare: non vi è l'Essere da cui deriva o procede il mondo, ma vi è il Mondo, l'Essere unico che si pone, si svolge e si spiega da, in e per se stesso; si fa Dio, è esso stesso Dio. Ma è evidente che il termine qui non significa nulla: Dio non c'è, c'è solo il mondo; in definitiva, la materia o qualcosa di materiale, originario e dotato di energia vitale, che evolve da se stesso e per leggi proprie. Ateismo puro che ha la pretesa di essere scientifico e, in realtà, non ha alcun fondamento scientifico e tanto meno filosofico. Infatti, presupposto un principio eterno e necessario, da cui per evoluzione tutte le cose derivano, consegue: *a*) vi è una certa distinzione tra le cose e il loro principio unico, ma solo fenomenica e non di sostanza; *b*) la sostanza o natura delle cose è una ed identica; *c*) la spiegazione ultima del-

---

(29) Il cosmo è composto di materia, finita e piena, penetrata dalla Ragione, di natura ignea, forza immanente, Dio, che è insieme l'ordine che tiene unite le parti e la loro somma. Per Zenone, « l'universo ha due principi: uno passivo, la sostanza informe, la materia; l'altro attivo, la mente di Dio. Quest'ultimo penetra nella materia, produce i quattro elementi ed è artefice di tutte le cose » (*I frammenti degli stoici antichi*, a cura di N. Festa, vol. I, *Zenone*, Bari, Laterza, 1932, p. 80).

l'esistenza, del significato del processo e della diversità delle cose è nelle cose stesse, cioè nel loro principio e nelle leggi che governano l'evoluzione; *d*) dunque, per Dio non c'è posto e non vi è traccia di divino nel mondo: l'Essere è ontologicamente uno e si svolge per evoluzione progressiva. Ma che cos'è quest'Essere uno originario necessario? Un embrione informe del mondo, una specie di materia-madre che i monisti chiamano in vari modi: « omogeneo » (Spencer), « indistinto » (Ardigò), « sostanza primitiva » (Haeckel); ma si tratta di nomi, di ipotesi non accertate e non accertabili, di parole che vorrebbero sostituire Dio. Il monismo materialista, come quello dello Haeckel, è una contaminazione grossolana di materialismo evoluzionista e di spinozismo.

Anche l'esperienza è contro l'ipotesi monista: la nostra coscienza ci attesta direttamente che almeno le sostanze intelligenti sono fondamentalmente irriducibili; dunque, il pluralismo degli enti non è solo fenomenico, ma sostanziale. Con ciò ci testimonia: *a*) che l'ipotesi dell'unità ontologica dell'essere non ha fondamento obiettivo e dunque non vi è una realtà primitiva materiale da cui tutto procede per evoluzione; *b*) che, rivelatasi inesistente tale realtà primitiva, resta aperta la possibilità di provare razionalmente che il mondo è stato creato da un Essere assoluto, il cui essere è di altra natura da quello delle cose da Lui create; *c*) che, per conseguenza, non c'è un'unica realtà, ma due di diversa natura, la creata dipendente dalla creante: l'essere di Dio e quello del mondo. Ma l'esistenza di Dio e la creazione, a differenza dell'ipotesi monista, si possono provare razionalmente; dunque, giacchè è vera la dottrina contraria, il monismo risulta un'ipotesi falsa, nata da un passaggio erroneo: dall'esigenza legittima di ridurre la molteplicità delle cose all'unità concettuale dell'idea, passa illegittimamente all'unità

ontologica dell'essere reale ([30]). D'altra parte, il materialismo o il naturalismo evoluzionista non possono e non potranno mai spiegarci come dalla materia primitiva, la si nomini come si voglia, nasca lo spirito ed entri nel mondo il pensiero: mistero inspiegabile. Dire che derivano per evoluzione dalla materia o che sono suoi epifenomeni (Marx) è non dir niente, è presentare la difficoltà insoluta... come soluzione! Non per nulla il panteismo vero e proprio si presenta meno grossolanamente acritico del monismo materialista, ateo per affermazione dommatica e, nello stesso tempo, incapace di dare al suo ateismo un fondamento scientifico e una spiegazione razionale. Dopo il tanto rumore della seconda metà del secolo XIX e dei primi anni del nostro e la diffusione attraverso la stampa divulgativa e pseudoscientifica, è considerato definitivamente morto anche da scienziati e filosofi che non hanno preoccupazioni religiose. Morto come istanza filosofica, è diffuso in forma rinnovata e aggiornata tra le masse attraverso il comunismo, non perchè abbia una benchè minima forza speculativa, ma in quanto son vivi i problemi di ordine economico-sociale ai quali viene agganciato. In altri termini, è soltanto l'aspetto sociale del marxismo che conferisce forza ed attualità alle sue grossolane teorie « filosofiche ».

Da ultimo, l'espressione « tutto è Dio » non ha più senso quando si ammette, come nel caso del monismo materialista e naturalista, soltanto l'esistenza di esseri fisici o di un essere materiale embrionale, indistinto, omogeneo che sia. Il panteismo, per il significato essenziale del termine, importa sì l'Essere uno, ma lo concepisce come Spirito o Ragione, anche se privo di coscienza ed impersonale, tanto è vero che fa del pensiero e della coscienza la rivelazione dell' Essere a se stesso. D'altra parte, l'Assoluto di cui parla il panteista, pur non essendo il vero Dio, suscita ammirazione ed amo-

---

(30) Cfr. *Dict. apol. de la foi cathol.* cit., vol. III, pp. 918-922.

re, sia anche solo « intellettuale »; dà l'ebrezza del divino immanente (Spinoza). Tutto ciò manca nel monismo materialista o naturalista, dove Dio è una pura espressione verbale: « tutto è Dio » viene ad identificarsi, perdendo il suo sostanziale significato, con l'espressione « tutto è materia » ([31]).

b) *Il panteismo e le sue forme.* Vi è una forma antichissima di panteismo ricorrente e presente in tutte le epoche e presso tutte le genti. Alludiamo a quel panteismo prefilosofico, primitivo, proprio di popoli agli inizi della speculazione, o di nature poetiche e mistiche abbandonate al fascino dell'immediato, alla suggestione delle forze della natura senza mediazione razionale, riflessione concettuale ed elaborazione critica. La Grecia prefilosofica è in questo senso panteista: le forze cosmiche sono divinizzate, fatte oggetto di culto; nel politeismo già evoluto di Eschilo, Sofocle, Pin-

---

(31) Si noti che nel materialismo dialettico (incontro dell'evoluzionismo e del dialettismo hegeliano) i concetti di monismo e panteismo subiscono una trasformazione profonda al punto che non vi sono reperibili. Infatti, il materialismo dialettico nega che vi sia comunque un'essenza di uomo o di altro, un ordine immutabile, una « materia » nel senso tradizionale: tutto è il risultato di situazioni storiche, rispondenti ad un grado del divenire; tutto nel futuro potrà essere diverso, perchè non vi sono sostanze. Ora è esigenza del panteismo l'unificazione del molteplice, suoi presupposti l'ordine cosmico e, in comune con il monismo, l'unità sostanziale degli enti. Pertanto, rigettato il concetto di ente e quelli di sostanzialità ed ordine, l'evoluzionismo dialettico e materialista non può dirsi nè monista nè panteista, anzi del monismo e del panteismo è come la critica; in questo senso, è l'esito ultimo dell'uno e dell'altro.

Per meglio far risaltare come nel monismo materialista, negati Dio e ogni realtà spirituale, la vita perda ogni significato che non sia quello biologico o economico, tutti i valori umani siano negati e l'esistenza diventi assurda, riportiamo l'efficace descrizione che F. Acri (*Della relazione tra anima e corpo*) fa dei funerali del « filosofo » Spencer. « Ecco: io dico quel che ho letto. Morto lui, il suo corpo è portato, su un carro, in un luogo tra campi solitari, al settentrione di Londra, là dove era un nuovo forno crematorio; ed era un mattino di dicembre, e tra gli umidi vapori splendeva il sole. Su quel carro non erano fiori, ma neanche alcun panno nero: e quelle duecento persone ch'erano lì ad aspettarlo non erano vestite a nero, e neanche ghirlanda alcuna avevano in mano. Venuto il carro, quelle si levano su in piedi riverenti e silenziose; e la cassa è deposta in una sala terrena, di contro a una porta. E uno fra loro leva la mano in segno di voler parlare; e parlò, e disse della vita di lui, delle opere di lui, insomma del passato di lui; del futuro di lui nè affermò nè negò nulla. Finito ch'ebbe, la cassa è sospinta contro la docile porta, giù per un'aperta di muro, entro il luogo del fuoco; e la porta sovra di lui si chiuse ».

daro, ecc., la distinzione tra le varie divinità, identificate con le forze naturali, si affievolisce; la molteplicità è gerarchizzata e unificata in un Dio supremo (Zeus « testa del mondo »). L'orfismo, con i suoi culti, le sue credenze nell'oltretomba e nella metempsicosi, è anch'esso una forma di panteismo primitivo e tende a cancellare, riducendola ad apparenza, la individualità sostanziale della persona umana; l'invasato dalla divinità, attraverso l'ispirazione ed il rito, si sente così posseduto dal Dio da immedesimarsi con lui. Le forze vitali e le loro manifestazioni, gli elementi della natura diventano, per l'immaginazione robusta e per la ragione ancora debole e fanciulla, potenti divinità, buone o cattive, da propiziarsi con riti, culti, preghiere, sacrifici. L'unità ontologica del tutto, vissuta immediatamente e con sentimento spontaneo, è ancora nella fase dell'intuizione poetica o dell'abbandono mistico; il senso profondo della natura e della immedesimazione con le sue forze è ebrezza del divino, sentimento vitale di comunione dell'uomo con la divinità e della divinità con l'uomo. Questa forma di panteismo, che non è pensiero riflesso ma esperienza immediata, trova le sue espressioni più spontanee e turgide nel primitivismo di popoli non ancora intellettualmente evoluti, o in quello di forti temperamenti mistici e poetici, che hanno esuberante il senso della natura e il culto della vita. I mistici tedeschi non cattolici, Goethe e quasi tutta la poesia del romanticismo germanico, alcuni scrittori contemporanei, soprattutto modernissimi, vibrano di potenti accenti panteistici, si sentono come immersi nella natura divinizzata. È quello che possiamo chiamare panteismo *estetico*: culto della « gran madre Natura », che è « bella » anche quando è « orrida », Dio vivente di tutta la potenza delle sue forze attive, ora paurosamente terrifico (la tempesta, il terremoto, ecc.), ora maestosamente rasserenatore in una pace solenne, infinita, immobile (il cielo stellato, l'orizzonte immenso e limpido

da una vetta alpina ecc.). Ma questo panteismo, appunto perchè prefilosofico e quasi inconsapevole o solamente poetico, non può essere oggetto del nostro discorso.

Il panteismo che riconduce la natura a Dio non parte dal mondo, ma dall'Essere uno e necessario, che chiama Dio, Infinito, Assoluto, Io; ma, in ogni caso, lo concepisce come Pensiero o Spirito, da cui deduce il mondo per emanazione (Plotino), per deduzione necessaria e razionale (Spinoza), per posizione (Fichte), per movimento dialettico (Hegel), ecc. In tutte queste teorie, il mondo è identificato con Dio, per cui *realmente* esiste solo Dio, di cui il mondo stesso è una manifestazione. Virtualmente la sua realtà è negata; meglio, dovrebbe esserlo, se il panteista non avvertisse tale difficoltà e le contraddizioni insite nel sistema.

Questa ed altre forme di panteismo hanno in comune due tesi che è opportuno indicare: *a*) riduzione della molteplicità degli esseri all'unità ontologica di un unico ed identico Essere, per cui l'essere del mondo, emanante o procedente da Dio, è lo stesso essere di Dio; *b*) che è dunque « incatenato » al mondo, il solo possibile, che da lui emana eternamente e necessariamente e a lui torna per identificarvisi, come le gocce d'acqua che, lasciate temporaneamente sulla spiaggia dal flusso dell'onda, vengono riassorbite nella successiva ([32]).

Il mondo s'identifica con Dio, da cui emana o procede; dunque l'essere del mondo è lo stesso di quello divino; d'al-

(32) Nota ed espressiva l'immagine dell'albero: fusto, rami, foglie tutto trae vita dallo stesso seme e dalla stessa linfa, che si rinnova identica a se stessa nell'unità della sostanza dal seme ai frutti. Essa è frequente nelle *Enneadi* ed ha avuto fortuna nella poesia romantica di Schlegel, Schiller, Novalis, ecc.: « S'immagini la vita di un albero, grandissimo; trascorre in esso, rimanendo il suo principio, immobile, senza disperdersi per l'albero, poichè risiede nelle radici » (*Enn.*, III ,8, 10).

tra parte, il panteismo non nega che il mondo è anche materia o qualcosa che, non essendo spirito, non è della stessa natura spirituale di Dio; consegue che, se si mantiene il principio della identità del mondo con Dio, bisogna affermare l'identità dei contrari, che logicamente è non affermare nulla. È la difficoltà in cui sembra incorrere il panteismo dello Spinoza: l'estensione (materia) e il pensiero (spirito) sono *due* degli attributi dell' *unica* Sostanza o Dio o Natura; se la dualità è anche in Dio non c'è l'unica realtà eterna (la Sostanza), ma due, irriducibili all'unità della Sostanza stessa; se questa è una, materia e spirito vi s'identificano e si afferma l'identità dei contrari, cioè si nega la realtà dell'uno e dell'altro.

Lo Spinoza e altri panteisti (Bruno, Fichte, Hegel, ecc.; Plotino identifica la materia con il « non-essere », cioè con la zona oscura dove si spenge l'emanazione dell'Uno), consapevoli della difficoltà, distinguono tra natura emanata o posta (*natura naturata*) e la Sostanza o Io o Spirito emanante o ponente (*natura naturans*). Ma daccapo: *a*) o Dio e il mondo sono *realmente* distinti, *due* realtà, *due* nature, e non c'è panteismo; *b*) o il mondo non si distingue realmente da Dio e, in tal caso, c'è panteismo, ma la difficoltà sopra notata ne fa una dottrina contraddittoria. In altri termini, o la distinzione Dio-mondo è reale (analogia dell'essere) e bisogna abbandonare la dottrina dell'Essere unico in cui esiste tutto ciò che esiste; o la distinzione non è reale (univocità dell'essere) e allora: o si conclude che il mondo è pura apparenza; o, se gli si vuol concedere un certo grado di realtà — concessione necessaria in ogni sistema panteista affinchè sia reale lo stesso Assoluto o Dio —, dato che esso non è solo spirito, bisogna identificare il suo carattere materiale con quello spirituale di Dio, cioè due contrari, identificazione che, oltre al resto, riesce ugualmente

alla negazione della realtà del mondo (33). Ma cerchiamo di approfondire meglio l'argomento (34).

Posta la tesi fondamentale: l'*unità* dell'idea dell'essere importa la *unicità* dell'Essere stesso, consegue che il molteplice (gli enti particolari e finiti) o è l'Essere, o non è; dunque, solo apparentemente, nella sua fenomenicità, si distingue dall'Essere; in realtà è lo stesso Essere e non è come distinto da esso. Parmenide per primo dà una soluzione netta ed estrema del problema: « l'Essere è, il Non-essere [il molteplice] non è »; Platone, nel *Parmenide,* mette in evidenza le insolubili aporie cui va incontro una dottrina dell'Uno che nega i Molti, come quelle della tesi opposta dei Molti che negano l'Uno; da parte sua, contro la tesi panteista, ammette la realtà degli enti finiti che hanno dell'Essere senza essere l'Essere. Negare la realtà del finito è affermare senza dimostrarla l'unicità ontologica dell'essere; al contrario si dimostra, contro il panteismo, che tra l'Essere e il Non-essere è possibile la realtà di enti molteplici particolari e contingenti, che come enti sono e come finiti non sono l'Essere, senza perciò essere il Non-essere e senza

(33) Tipico il panteismo dello Spinoza. L'unica sostanza — Dio-Natura — consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime la sua essenza eterna ed infinita. Come la Sostanza non esiste che nei suoi attributi, così questi (pensiero ed estensione sono i due che noi conosciamo) non esistono che nei loro modi infiniti; perciò Dio esiste solo nelle cose come loro essenza universale e le cose sono in lui come modi della sua essenza. Dio è *natura naturans* in quanto essenza universale del mondo; *natura naturata* in quanto totalità delle cose, in cui la sua essenza si realizza; dunque non è diverso dai suoi effetti ed esiste solo in essi. Questo il panteismo nella sua forma più tipica: non creazione del mondo, ma sua *derivazione necessaria* dall'essenza divina. La dipendenza del mondo da Dio non è di causa efficiente ad effetto, ma di seguenza o di conseguenza; il mondo *segue* da Dio allo stesso modo che dalla definizione del triangolo *segue* che la somma degli angoli è uguale a due reti. In breve, il rapporto causale è concepito dallo Spinoza come rapporto logico-matematico di principio e di conseguenza. Nulla può essere diverso da quello che è: non c'è posto per il caso nè per la libertà. Conoscere questa universale necessità è la beatitudine suprema dell'anima (*amor Dei intellectualis*).

(34) Questa e altre tesi panteiste sono esaminate con fine acutezza da A. VALENSIN nel *Dict. apol. de la foi cathol.*, vol. III, pp. 1332 e ss., che in qualche punto teniamo presente.

che la loro molteplicità ontologica neghi l'unità dell'idea dell'essere.

Dio non si può concepire senza il mondo, dicono ancora i panteisti, in quanto sarebbe incosciente: coscienza, infatti, è alterità, il distinguersi da qualcosa che è e le si oppone; dunque il mondo è necessario a Dio, il quale si fa, diviene, si rivela a se stesso, prende coscienza di sè attraverso di esso. Questa tesi, tipica dell'idealismo trascendentale tedesco, trasforma il panteismo in ateismo. Un Dio che si fa (il *Gott im Werden* dello Hegel) non è Dio, non è Spirito infinito, che è Atto puro; qui si nega Dio e si chiama col suo nome un'altra cosa. Infatti, quando il panteista afferma che Dio senza il mondo sarebbe incosciente perchè la coscienza per cogliersi ha bisogno dell'altro da sè, non parla di Dio Coscienza assoluta, ma della coscienza finita dell'uomo, che non è puro spirito come Dio, il quale, come tale, è sempre Coscienza in atto e perciò non necessita dell'altro. Similmente Egli è spirito perfetto senza bisogno di diventarlo, di *farsi*: se si facesse, sarebbe sempre spirito *in fieri* e perciò *mai perfetto*. Un Dio che diviene non è mai Dio in nessun momento del suo divenire e dunque non esisterà come Dio; perciò è come dire che non è. È la conclusione a cui arriva Nietzsche nel notissimo passo della *Gaia Scienza*: « Dov'è Dio? Voglio dirvelo! L'abbiamo ucciso, voi ed io... Dio è morto! Dio resterà morto! E noi l'abbiamo ucciso... ».

Da ultimo, non si parla di Dio ma di altro quando si argomenta che, se è infinito, non può essere che impersonale: chi dice persona dice limite e finitezza, ma Dio è infinito e senza limiti; dunque Dio è impersonale. Osserviamo che la conclusione non dimostra la sua impersonalità; semplicemente Lo nega, in quanto un Dio impersonale è un'astrazione (la Natura, l'Umanità ecc.). D'altra parte, la premessa è esatta se s'intende la persona finita, ma il con-

cetto di persona umana non è l'unico possibile: Dio è persona in maniera *diversa* da come lo siamo noi, ma lo è in modo *analogo* al nostro ([35]). Si noti che in quest'ultima sua tesi il panteismo considera l'infinità di Dio in un senso che Gli si addice veramente; infatti, concependo la persona solo secondo quella umana limitata, esclude che Egli possa esserlo. Ma qui nasce un dilemma: o Dio è infinito senza alcuna limitazione, e cadono le due prime tesi panteiste del Dio che si fa e a cui è necessario il mondo per acquistare coscienza di sè, in quanto un simile Dio non è perfetto e infinito in atto ma limitato nel divenire altro e nell'autorivelarsi a se stesso; o Dio non è infinito e perfetto in atto e allora, se tale, anche secondo l'uso ristretto che il panteismo fa del termine, si può dire persona, e cade la tesi panteista della sua impersonalità. Ma perchè vi sia panteismo non in contraddizione con se stesso e dunque sostenibile razionalmente, è necessario mantenere e giustificare tutte e tre le tesi. Impossibile: o Dio è l'Infinito in atto e non Gli è necessario il farsi nel mondo e il mondo stesso, e con ciò vien meno l'essenza metafisica del panteismo (il mondo è Dio e Gli è necessario); o non è l'Infinito in atto e allora, anche nell'accezione panteista, si può concepirLo esistente come persona, e vien meno l'altra tesi essenziale al panteismo della sua impersonalità. In qualunque forma, il panteismo presenta invincibili contraddizioni interne; come tale, è razionalmente insostenibile ([36]).

(35) Invece, così ragionano quanti negano a Dio la personalità: voi chiamate personalità e coscienza ciò che avete imparato a conoscere in voi stessi con questi nomi; ma sapete anche che non vi è personalità e coscienza senza limitazione e finitudine; perciò attribuendo a Dio quei predicati, fate di lui un essere finito, uguale a voi e non avete pensato a Dio, ma moltiplicato voi stessi nel pensiero. Questo ragionamento del Fichte, il quale riduce il teismo ad antropomorfismo, critica un modo di chiamare Dio personale diverso da quello del teista; perciò non interessa il vero teismo e non ha alcuna validità contro di esso.

(36) Osserviamo ancora che, anche ad accettarla per un momento, la tesi panteista che il mondo è necessario a Dio, risulta contraddittoria in se stessa. Se il mondo è necessario a Dio, bisogna pure che abbia una sua realtà: se è pura

7. — *L'umanesimo ateo.*

Con *l'umanesimo assoluto* o *ateo,* proprio di quelle filosofie che si dicono atee perchè *umaniste,* entriamo nel vivo dell'ateismo contemporaneo nelle sue molteplici forme di derivazione materialista, illuminista e idealista, soprattutto hegeliana. Secondo i suoi teorici, la religione (e perciò l'idea di Dio) *aliena* l'uomo in un Essere assoluto e trascendente, gli fa perdere il possesso di ciò che gli appartiene, gli impone un Altro; un maestro che gli insegna, o un rivale che gli contende. Di qui l'antitesi teismo-umanesimo: Dio è la negazione dei diritti dell'uomo, che, adorando un Ente Supremo, frutto della sua immaginazione condizionata da situazioni storiche, aliena in lui quel che invece gli appartiene. Pertanto un umanesimo integrale ed autentico è possibile solo se l'uomo cessa dall'alienazione religiosa e riconquista i suoi diritti e poteri, cioè se attraverso l'evoluzione storica elimina il momento religioso della rinunzia a ciò che gli spetta e attribuisce a Dio.

Questa forma di ateismo non è una novità del marxismo;

---

apparenza, è assurdo dire che Dio esiste per un'apparenza, anzi dire che esiste; infatti, se il mondo è apparenza, siccome Gli è necessario per esistere, anche Dio è apparenza! Dunque, il panteista deve concedere al mondo una sua realtà, non diversa però da quella di Dio, altrimenti vien meno il principio dell'*unicità* dell'essere e con esso l'essenza del panteismo; ma se a Dio è necessaria per esistere la realtà del mondo e questa è della sua stessa natura, consegue che per esistere Gli è necessario... Dio stesso! Sì, può obiettare il panteista, gli è necessaria la sua realtà non più in sè, ma fuori di sè, nel suo farsi per acquistare coscienza di sè. Benissimo; ma allora Dio in sè non è coscienza; se non è coscienza, non è soggetto; se non è soggetto, è oggetto, « materia ». Come nasce la coscienza? Si riproduce dentro il panteismo la difficoltà insormontabile del monismo materialista.

Non conta che ci soffermiamo su quel misto di panteismo, deismo, emanazionismo che è la cosiddetta *teosofia,* che non è filosofia nè teologia nè scienza, per la quale sembra abbiano un debole le signore; i due autori più noti, infatti, sono due donne, la Blavatsky e Annie Besant. Le loro tesi sono quelle già da noi confutate: *a*) Dio è impersonale (un Dio personale è antropomorfico); in realtà, per la Blavatsky, Dio è onnipotente, onnisciente, ecc. (*The Key to Theosophy,* London, 1893, p. 44), ma solo Dio sa, se è tale, come può dirsi impersonale; *b*) « Dio è tutto e tutto è Dio », scrive la Besant (*Why I became a theosophist,* London, 1891, p. 18) confondendo le due forme di panteismo, che noi, meno frettolosi, abbiamo distinto e discusso separatamente.

già matura nell'Illuminismo, rappresenta solo una fase di quel processo di divinizzazione dell'umano, proprio del pensiero moderno: l'uomo può fare da sè quello che, attraverso l'alienazione religiosa, crede possa fare solo Dio. Il progresso e l'evoluzione storica dell'umanità risiedono precisamente nella graduale liberazione dalla « superstizione » religiosa, infanzia della ragione, nella sempre più matura consapevolezza che noi acquistiamo dei nostri poteri. Per l'idealismo trascendentale, da Fichte a Gentile, l'uomo realizza la sua umanità piena nel pensiero che, attraverso il dialettismo che gli è immanente ed essenziale, perviene alla risoluzione del momento religioso in quello filosofico e all'attuazione di quella assolutezza dalla religione attribuita a Dio e che, invece, è il pensiero stesso nel suo perenne divenire, nella conquistata consapevolezza di sè. Con il positivismo del Comte, il materialismo del Feuerbach e l'economismo del Marx, la religione dell'« umanità » sostituisce quella di Dio. Così l'umanesimo ateo assume uno spiccato carattere sociale: l'uomo acquista coscienza di sè nella società, nel lavoro inteso come vincolo di « fraternità », strumento di dominio della natura, potenziato dal progresso scientifico e tecnico. Nella storia l'uomo realizza tutto se stesso; nella società giusta attua quella perfezione assoluta che l'alienazione religiosa gli fa attribuire a Dio.

Al contrario, secondo un'altra forma di umanesimo ateo antisociale anarchico individualista, ma di un individualismo antiborghese, l'evoluzione storica raggiunge la sua maturità con il tipo dell'uomo selezionato, eccezionale, eroe e tiranno, crudele e despota, di cui unica legge è l'arbitrio e tutto è sua « proprietà ». L'umanità esprime la sua potenza intera nell'« unico » (Stirner) o nel « superuomo » (Nietzsche), cioè quando oltrepassa se stessa, si pone al di là della « mediocrità » delle leggi, dello Stato, della morale ecc.; la pienezza dell'uomo è nella negazione dell'umano nel superumano del superuomo, usurpatore di tutto, con-

quistatore dei suoi supremi diritti contro Dio, di cui decreta la morte cancellando al tempo stesso l'alienazione religiosa, vergogna del « gregge » dei deboli. Queste forme di ateismo, imperniate sul concetto di alienazione, nonostante le differenze a volte rilevanti, hanno in comune alcuni presupposti dogmaticamente assunti: *a*) la religione è un grado, inferiore rispetto ai successivi, dell'evoluzione dell'umanità, corrispondente al momento in cui l'uomo non ha ancora piena coscienza di se stesso ed attribuisce a Dio quello che gli appartiene e attuerà in una fase più progredita della sua evoluzione; *b*) essa, per conseguenza, grado transitorio del divenire storico, è destinata a scomparire quando tutti gli uomini, e non soltanto i più evoluti, avranno acquistato consapevolezza di sè, cioè quando vi sarà un'umanità o una società nella piena maturità della sua evoluzione; c) pertanto, quel che si adora come Dio non è che l'ideale umanità futura, che l'uomo per il momento proietta fuori di sè ed entifica in un Ente supremo e domani invece vedrà realizzato in se stesso con e nella sua opera; *d*) fino a quando egli adora un Dio e si aliena in lui, è indizio che l'evoluzione storica non ha raggiunto la sua completa attuazione e ancora vi è nella società un residuo d'infantilismo.

Sul fondo comune della divinizzazione dell'umano — l'uomo al posto di Dio, l'« usurpatore » temporaneo destinato ad essere spodestato — l'umanesimo ateo si differenzia in forme diverse quando si tratta di stabilire in quale delle sue attività l'uomo realizza il suo compimento: il Progresso, la Scienza, la Filosofia, l'Umanità, la Società omogenea, ecc. a volta a volta sono state additate come le nuove divinità della nuova « religione umanistica », la cui realizzazione farà sparire, relitto del passato, la « religione teologica ». La forma più vistosa, anche se teoreticamente meno consistente, è quella marxista, sulla quale insistiamo in modo particolare per la sua diffusione e perchè espressione

di ateismo integrale che pretende di oltrepassare anche se stesso, sforzo poderoso di costruire l'umanità intera contro Dio e di rivoluzionare dalle fondamenta la scala dei valori. Mai ateismo è stato più negativo ed assoluto, apocalittico e messianico; mai, come ora col marxismo, è stato forma di vita.

La cosidetta « sinistra hegeliana », pur accettando il dialettismo, opera un rovesciamento di Hegel: i fatti non sono un'estrinsecazione dell'Idea, ma la sola e vera realtà, di cui l'Idea è solo un'immagine; perciò reale è l'uomo non come puro pensante, ma come istinto, senso, *corpo*: l'uomo è un « corpo cosciente », dice Feuerbach; ed è bisogno, insieme di bisogni, che vuol soddisfare per realizzare la propria felicità. Nel rapporto sociale egli acquista coscienza della sua umanità ed è tanto più se stesso quanto più attua questa coscienza. Come nasce nell'uomo così concepito l'esigenza religiosa? Questa la domanda alla quale Feuerbach risponde ne *L'essenza del Cristianesimo* (1841).

Hegel identifica Dio con il processo storico, con l'uomo infinitizzato; dunque, quando parla di Dio, parla dell'uomo; basta scrivere « uomo » dove scrive « Dio » per restituire all'uomo stesso il suo autentico essere; pertanto, « il problema di Dio è il problema dell'uomo »; « il segreto della teologia è l'antropologia ». Così Feuerbach opera la « trasformazione del sacro » già implicita nel pensiero illuminista e quasi esplicita nel Fichte e nello Hegel.

La religione è un prodotto puramente umano: non potendo l'uomo soddisfare tutti i suoi bisogni, cioè liberarsi dal bisogno, postula o pone un Essere illusorio, proiezione di se stesso come vorrebbe essere. La teologia non è che antropologia; l'Assoluto filosofico e religioso, estrapolazione dell'immaginazione, è l'uomo stesso, il suo essere come specie.

Così nasce l'alienazione religiosa o l'atto di abbandonare ad un altro la realizzazione dei valori, di scaricarsi di un compito. Se l'uomo acquista coscienza che quando pensa l'Infinito pensa e attesta l'infinito del suo pensiero, e quando lo sente, sente e attesta l'infinito del suo sentimento; se si fa consapevole che « nell'essere e nella coscienza della religione non vi è niente di diverso da quel che c'è nel suo essere e nella sua coscienza »; in breve, se si convince che « egli inconsapevolmente e involontariamente crea Dio secondo la propria immagine », si riprende quel che ha alienato e acquista coscienza che tutto il discorso su Dio non è che discorso sull'uomo, che lo ha creato a sua immagine e somiglianza. In altri termini: se il fatto religioso dipende da una particolare situazione umana e dura fino a quando essa non evolve, cessata o trasformatasi, l'uomo cessa di pensare a Dio e di essere religioso.

Feuerbach, nonostante tutto, resta legato al vecchio materialismo; il reale per lui è ancora l'« oggetto » sensibile, come gli obietta Marx, che pur riconosce quanto deve al suo predecessore. In breve, conserva residui intellettualistici, che Marx elimina con la riduzione del reale all'« attività sensibile umana » intesa come *prassi*: il rapporto uomo-natura è dialettico e non vi è altra dialettica che quella uomo sensibile-realtà sensibile in funzione del lavoro umano; pertanto, la dialettica deve scendere dal piano teoretico-ideistico (Hegel) a quello pratico o « economico », anzi l'« economico », il « materiale », è l'unica « struttura » del processo, di cui le altre (morale, religione, arte, ecc.) sono solo « soprastrutture ». La proprietà privata, autoalienazione dell'uomo, è una usurpazione o appropriazione della sua essenza da parte di un altro; la sua soppressione positiva coincide, da un lato, con la soppressione positiva della vita umana alienata e di ogni altra alienazione conseguenza della prima come la religione, la morale, la famiglia, lo Stato, il di-

ritto, ecc.; dall'altro, con il ritorno all'uomo come « essere sociale », con la riconquista del suo vero essere originario: l'essere dell'uomo si attua nella natura, ma questa ha essenza umana solo per l'uomo sociale, in quanto soltanto nella società diventa legame che unisce gli uomini tra loro. In quest'ultima si compie l'integrale *naturalismo* dell'uomo e l'integrale *umanesimo* della natura: non la dialettica hegeliana dell'Idea, ma quella uomo-natura, singolo-società. La storia non è il divenire dell'Idea o della Ragione, ma quello della natura attraverso il lavoro dell'uomo; non la dialettica di compimento dello Spirito assoluto nella Filosofia, ma quella di compimento dell'uomo-natura nella Società socialista.

Ciò posto, se non ci sono che l'uomo e la natura in rapporto dialettico e la religione appartiene al momento dell'alienazione o della proprietà privata, realizzata l'unità dell'uomo con la natura nella società ed eliminata l'alienazione, la religione scompare da sola: l'ateismo è una *constatazione,* è o sarà un « fatto » della nuova società socialista. A mano a mano che l'uomo andrà costruendola e conquistando la sua libertà, sua opera esclusiva perchè la storia è soltanto opera dell'uomo che in essa ha tutto il suo senso, andrà sparendo, anche senza combatterla, la credenza nell'esistenza di Dio, soprastruttura dell'alienazione. « Dal momento che la essenzialità dell'uomo e della natura diventa praticamente sensibile » nel rapporto dialettico uomo-natura, diventa praticamente impossibile anche il problema di un'essenza estranea superiore alla natura e all'uomo implicante l'ammissione della loro inessenzialità. « L'ateismo come negazione di questa inessenzialità non ha alcun senso, poichè esso è una negazione di Dio e pone con essa l'esistenza dell'uomo ». Dunque, non c'è più bisogno della negazione di Dio e della religione, l'ateismo diventa superfluo: l'autocoscienza positiva acquistata dall'uomo nella società socialista è la negazione

della negazione, cioè dell'ateismo: non si tratta di sopprimere la religione, perchè è già sparita, come non si tratta di sopprimere la proprietà privata, già eliminata. In altri termini, la negazione di Dio e della proprietà privata rappresentano solo un momento necessario del processo di emancipazione dell'uomo alienato, della conquista della sua libertà, ma non il fine della società umana, che è l'attuazione della libertà dell'umanità.

Questi e altri discorsi poggiano sul presupposto dommatico di Feuerbach che la *materia è il primo ontologico,* a cui Marx applica il metodo dialettico che lo Hegel riserva allo spirito. Così Marx riforma contemporaneamente la dialettica hegeliana e il concetto feuerbachiano di materia, ma la duplice operazione lascia intatto il presupposto materialistico, anche se egli identifica la materia con la realtà economica, cioè la sostituisce così intesa, ma senza giustificazione alcuna, allo spirito. Certo, l'economia, come ogni altra attività umana è dialettica, ma è tale in quanto attività spirituale che, pur interessando il corpo, risponde sempre ad un bisogno dello spirito unito al suo corpo; dunque interessa la persona nella sua integralità spirituale e corporea. Ma, a parte ciò, da un lato resta da dimostrare che la materia o l'economico sia il *primum* o il principio assoluto fondante tutta la realtà umana e non essa fondata da un altro principio, altrimenti si fa un'affermazione dommatica, come tale gratuita e filosoficamente ingiustificata; dall'altro, è da vedere come il marxismo intende lo spirito, il pensiero, la coscienza. Ora è noto che, per Marx e i neomarxisti russi o di loro ispirazione, « materia » non è soltanto la realtà economica, lo è l'universo tutto nella sua essenza; di essa, dato oggettivo indipendente dalla coscienza, quest'ultima è solo « un elemento secondario derivato »; il pensiero è un prodotto del cervello, che a sua volta lo è dell'evoluzione della materia, per cui la dualità materia-spirito è una mera astrazione metafisica. Se è così, l'attività econo-

mica, *primum* assoluto, è soltanto ed esclusivamente materiale, dato che la cosidetta coscienza o spirito è un elemento secondario derivato dalla materia oggettiva, madre di essa e di tutta la realtà naturale; dunque, monismo materialista in edizione aggiornata, ma più scorretta di quella del vecchio materialismo, in quanto il neo-materialismo pretende di essere « dialettico », ragione di quello « storico », come se si potesse parlare di « dialettica » dove tutto è materia e niente spirito. L'espressione « materialismo dialettico » è una contraddizione nei termini e non è ragione di alcun « materialismo storico », per il motivo inconfutabile che non c'è dialettica dove non c'è spirito e dove esso è concepito come un elemento derivato dalla materia oggettiva; c'è solo quest'ultima che è puro accadere naturale senza dialettica. Certo, l'ateismo in una concezione monistica diventa una constatazione di fatto, ma non per le ragioni che adduce Marx, bensì perchè, se la materia è il *primum,* non c'è nient'altro, nè coscienza derivata, nè realtà economica, nè storia; non c'è l'uomo nè Dio, non c'è lo stesso ateismo. Tutto diventa un dato inspiegato ed inspiegabile, gratuito; non resta che riporsi tutti i problemi senza tener conto dell'assurdo iniziale monismo materialistico.

D'altra parte, che senso ha parlare di uguaglianza e fraternità tra gli uomini in una concezione in cui la persona è un puro prodotto naturale della materia, la risultante dell'evoluzione materiale ed è per essenza tutta e solo sociale, senza diritti extrasociali o anteriori alla società stessa? Marx ammazza la persona tre volte: nella materia, nella realtà economica e nella società; poi fa la peregrina scoperta che non c'è più bisogno di parlare di Dio e della religione! Ha « alienato » la persona nella materia, negato lo spirito nella realtà economica e nella società e dice di aver riscattato l'uomo dall'alienazione religiosa. A parte ciò, come si fa a dire che l'idea di Dio e la religione sono la conseguenza della

proprietà privata e dell'alienazione del lavoro, pronte a scomparire, incubo plurimillenario, con la cessazione della causa « materiale » che le ha prodotte? Ma che aveva in testa l'*insipiens* Marx e che vi hanno gli *insipientes* che l'han perfezionato su questo punto quando pensano a Dio?

Superfluo insistere nel criticare una dottrina che, sotto l'aspetto filosofico — a parte la questione sociale — è così puerile e grossolana da non potersi chiamare nemmeno assurda; infatti, nessuno taccia di assurdità un bambino il quale dice che il manico di scopa che cavalca è uno dei cavalli del Re d'Inghilterra. È quel che capita al marxismo quando sostiene che gli uomini pensano a Dio perchè defraudati da una parte di quanto producono con il loro lavoro e che cesseranno dal pensarvi dal momento in cui, sparita la proprietà privata e la defraudazione del lavoro altrui, si sarà pienamente realizzata la libertà dal bisogno, l'ideale perseguito dall'inizio dei tempi e proiettato in un immaginario Dio. Ma è opportuno osservare che l'umanesimo assoluto marxista, come quello che si fonda sull'autosufficienza umana, rientra nel quadro più vasto del pensiero moderno laicista; non per nulla è figlio dello Hegel. Variano i modi di divinizzazione dell'uomo: attraverso la Scienza, l'Arte, il Pensiero ecc., ma l'esito è identico; perciò la puerilità del marxismo non sfigura gran che al confronto di quella di altre dottrine. Solo che esso, invece di affidare il compito di costruire l'Uomo-Dio a forme di attività nobili o dotte, lo ha affidato ad una più rozza, l'economia; ma non è poi questo gran male, perchè l'esito è sempre lo stesso. Gli altri ateismi o laicismi non hanno da protestare contro il marxismo e da darsi una superiorità che è solo sciocca arroganza.

Non è il caso d'insistere, perchè già incluse nella nostra esposizione critica, su altre teorie di alienazione religiosa, su quelle che dicono in generale: l'uomo che crede in Dio

aliena se stesso, abdica; dunque un vero umanesimo non può non essere ateo. Nietzsche vien subito alla mente, ma le citazioni potrebbero essere numerosissime. Per esempio, il Brunschvicg; il quale non nega il valore trascendentale del pensiero, ma lo intende in senso idealistico: non Pensiero in atto (Dio), bensì quello che è infinito progresso creativo; Dio s'identifica con la Ragione immanente. Se, invece, l'uomo ammette con la pura « immaginazione » un Dio trascendente aliena in Lui i poteri del pensiero, che è l'Assoluto. Anche per Sartre un Assoluto in sè è assurdo: l'idea di Dio è la proiezione all'infinito di un impossibile sogno dell'uomo, un'illusione fondamentale, il tentativo fantastico di fare coincidere la riflessione (il *pour-Soi*) con l'essere (*l'en-Soi*); è precisamente l'impossibile tentativo o di annullare l'oggetto nel puro soggetto o il soggetto nella pura oggettività. L'uomo vuole essere Dio e non potrà mai esserlo perchè Dio è assurdo; l'uomo è « una passione inutile ».

Queste teorie concepiscono Dio come negazione dell'uomo; ma Dio non nega, eleva la natura umana ad un destino soprannaturale; dunque, da questo punto di vista, la sua idea non è alienazione, ma *inalienazione*. I filosofi dell'alienazione religiosa « s'immaginano » un Dio alienante e poi concludono che l'uomo, pensandovi, si aliena in Lui. Ma, in definitiva, cosa aliena? Quello che compete alla sua natura, o quel che non gli appartiene? Secondo i teorici dell'alienazione, proprio quello che non gli appartiene, essere Dio. In altri termini, se si attribuisce all'uomo quello che spetta a Dio, chiaro, se vi pensa e lo ammette, si aliena.... ma come Dio, non come uomo. Non vi è, dunque, alienazione religiosa nè l'esistenza di Dio la comporta, se l'uomo si attribuisce quel che appartiene alla sua umanità e non quello che non gli spetta. Proprio chi divinizza l'uomo, lo aliena, lo fa escire fuori di sè, lo rende ridicolo, caricatura di se stesso.

Capitolo V

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

La breve indagine storico-critica sull'ateismo e le sue forme fondamentali, condotta con animo aperto e dal punto di vista più favorevole, ci porta a concludere che, sia quello vero e proprio come l'altro che non si dice esplicitamente tale o non lo è in apparenza, non vanno oltre affermazioni dommatiche o razionalmente contraddittorie.

Infatti, l'ateismo assoluto, che nega senz'altro l'esistenza di Dio in qualsiasi modo Lo si concepisce, quando pretende ad un qualche significato filosofico, esprime la fiducia che la ragione umana abbia la capacità di provare la sua affermazione; ma nessun ateo, che si sappia, ha dato una simile prova razionale inconfutabile. Gli agnostici giustamente gli rimproverano questo suo dommatismo, di non porsi il problema pregiudiziale se la ragione abbia il potere di dimostrare vero il suo ateismo. Non solo, ma l'ateo non si chiede neppure se alla ragione, schietta e naturale, non ripugni una simile negazione proprio in quanto è naturalmente indirizzata all'Essere, origine e fondamento di ogni verità e dello stesso lume razionale; l'ateismo dommatico, in questo senso, è contro la natura dell'uomo, contro la ragione. Per conseguenza, l'affermazione atea è irrazionale, dettata dalla «*passione*»; è lo stato dell'*insipiens,* di colui che non sa

quel che dice, proprio perchè la sua ragione è in cattività (1); condizione psicologica non avente alcun valore oggettivo e dunque filosofico. D'altra parte, l'ateismo dommatico non trova aiuti o sostegni nella scienza che non oltrepassa arbitrariamente i suoi limiti — ma in tal caso gli aiuti sono apparenti perchè forniti da una scienza « apparente » — in quanto a nessuna contraddice l'esistenza di Dio, neanche quella del Dio personale. Nessuna psicologia scientifica può distruggere la superiorità della coscienza e del pensiero e la loro inderivabilità dalla materia; l'esistenza di Dio-Volontà non contraddice all'ordine delle leggi fisiche; anzi proprio la scienza, se non « premeditata » e consapevole del suo oggetto e dei suoi limiti, può riconoscere la convenienza razionale del Dio-Persona. In conclusione, una ragione atea non è razionale nè ragionevole.

Ma proprio quella convenienza nega l'agnostico, il quale dà torto all'ateo che pretende di « sapere » che Dio non esiste, ma lo dà anche al teista che presume di provarne l'esistenza; egli così non incorre nè nel possibile errore del primo, nè in quello pure possibile del credente che, dal fatto soggettivo del *credere,* conclude affermativamente. Lo agnostico non nega e non afferma l'esistenza di Dio; *la ignora,* perchè i mezzi conoscitivi di cui l'uomo dispone non hanno la capacità di spingersi fino all'affermazione o alla negazione. Infatti, essi hanno validità conoscitiva solo se applicati a ciò di cui l'uomo può avere esperienza; ma dello Essere in sè non c'è esperienza e v'è solo « pensabilità »; dunque non c'è possibilità di pronunziarsi con un certo fondamento razionale sulla sua esistenza.

Come abbiamo osservato, la verità della conclusione è legata a quella del sistema, il quale non comporta che si affermi o si neghi l'esistenza di Dio; ma è vero il sistema?

---

(1) L'ateo non ubbidisce alla ragione, ma la sottomette al suo ateismo, meglio ai motivi passionali che lo fanno ateo. Non lo convincono ma l'ateismo gli è comodo: « vuole » essere ateo; ha paura di Dio e Lo nega.

E' inconfutabilmente dimostrato che la conoscenza umana è limitata solo al mondo fenomenico ([2])? Lo si afferma perchè, in partenza, si assegna alla filosofia come suo oggetto proprio il fenomeno o il fatto e non il valore e l'atto; si riduce tutta l'esperienza valida a quella sensoriale ignorando che ve n'è una spirituale più profonda e vera, che, quando non s'identifica superficialmente con i fenomeni psichici, attinge profondità metafisiche che danno evidenza razionale al problema di Dio e della sua esistenza. Ma assegnare alla filosofia come suo oggetto il fatto fisico e umano, è negare che ne abbia uno proprio, ridurla alla scienza o alla storia, di cui diventa una metodologia; dunque, si nega che l'esistenza di Dio è problema filosofico, perchè si nega che vi sono filosofia e problemi propriamente filosofici! In altri termini, il sistema che limita la conoscibilità al fatto e al fenomeno è una « filosofia » che si ferma « al di qua » della filosofia vera e propria, al punto in cui si arresta la scienza; cioè è una filosofia che deve ancora cominciare a filosofare sull'esistenza di Dio e gli altri problemi!

« Non nego e non affermo; *ignoro* se Dio esiste ». Lo agnostico che dice di « ignorare » Dio è ateo — di fatto lo è chi lo ignora — ma dice d'ignorarlo perchè il sistema esige di fermarsi al fenomeno di esperienza; dunque perchè *si ferma ad un certo punto*. L'agnosticismo ateo è la rinunzia a pensare fino in fondo, il fermarsi alle cause penultime (scienza) senza spingersi fino al Principio primo (metafisica). Può essere timidezza, ma anche timore ([3]); teoreticamente

---

(2) Per citare un esempio recente, anche se di scarsa consistenza speculativa, il Rensi, nella citata *Apologia dell'ateismo,* poggia tutta la sua argomentazione su una concezione materialistica dell'essere, ricavata da un'insostenibile interpretazione materialistica di Kant: « è soltanto ciò che può essere visto, toccato, percepito » (p. 15); Dio non può essere visto, toccato, percepito; Dio non è e pensare diversamente è « alienazione mentale » (p. 35).

(3) In chi nega Dio o dice di ignorare se esiste, non di rado ha una influenza decisiva un motivo psicologico di ordine pratico: giustificare la propria condotta di vita. Gli « spiriti forti » sono spesso di una estrema debolezza: « fanno i bravi con Dio », secondo un'espressione di Pascal, per l'incapacità di libe-

è il non osare, mancanza di vera vocazione filosofica, rinunzia alla bellezza del « rischio » metafisico; è un « fermarsi », in contraddizione con la « spinta » della ragione e perciò non razionale. Bacone l'attribuisce a superficialità ([4]); Pascal al non pensare fino in fondo — « Athéisme marque de force d'esprit, mais jusqu'à un certain degré seulement » ([5]) — a metà: « Les athées doivent dire des choses parfaitement claires » ([6]). Ma proprio di chiarezza mancano: presentano come chiara una conclusione che non lo è, per esaurito e definitivo un discorso che è infinito, e, quasi timorosi di convincersi dell'esistenza di Dio, cercano sempre qualche difficoltà per persuadersi del contrario ([7]). La ragione può rifiutarsi di andare fino in fondo solo facendo violenza a se stessa, facendosi schiava di interessi non razionali, mistificandosi, autocontraddicendosi ([8]).

Tuttavia, a parte queste obiezioni, resta valida la pregiudiziale « critica » sulla capacità della ragione di fondare

---

rarsi da una passione anche volgare! Spesso, sotto l'apparenza di crisi spirituali, della coerenza di vita e pensiero, dell'onestà intellettuale, si nasconde l'attaccamento ad una passione: pur di non rinunziarvi si mette la ragione a servizio di essa, la si costringe a sottolizzare, a trovar pretesti e scuse fino a quando non l'abbia giustificata. In tal caso, l'ateismo e l'agnosticismo ateo (« si vuole » ignorare Dio perchè fa comodo) scaturiscono da un fondo di immoralità. Certo non sono mancati e non mancano atei onesti e modelli di virtù morali; ma non di rado l'onestà di questi « galantuomini » dai costumi impeccabili è satanica: virtuosi per la superbia di esserlo, identificano i valori con la loro stessa persona, ne fanno una « posizione dell'io » da mantenere e rispettare anche fino al sacrificio di sè... a se stessi.

(4) F. Bacone, *De dignit. et aug. scient.*, I, I, c. I, § 5; « Certissimum est, atque experientia comprobatum, leves gustus in philosophia movère fortasse in atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere ».

(5) *Pensées*, Sect. III, 225, ed. Brunschvicg.

(6) *Ivi*, Sect. III, 221.

(7) Come è stato osservato (Piat, in « Revue pratique d'apologétique », 15 gennaio 1907, p. 451), se a cercare Dio si fosse impiegato un decimo dell'energia spesa per avvolgerlo di nubi, l'umanità avrebbe già posseduto la più ampia, precisa e solida delle teodicee.

(8) Voltaire (*op. cit.*, p. 43), non certo sospetto di eccessiva pietà religiosa, scrive: « les athées sont pour la plupart des savants... qui raisonnent mal »; e gli « ambiziosi », i « voluptueux », aggiunge argutamente, « n'ont guére le temps de raisonner... ».

una teodicea e di risolvere il problema teologico; ma farla valere non significa affatto giustificare innanzi tutto se ha il diritto di oltrepassare l'esperienza sensoriale, ma provare che questa esperienza, alla quale la si vuol costringere e limitare, è inspiegabile senza oltrepassarla. Tale istanza non può essere ignorata dall'agnosticismo e dal criticismo, appunto perchè spinge la « critica » al limite del suo sviluppo più esigente.

Ma ammettere razionalmente l'esistenza di Dio non implica di necessità concepirlo come l'Essere trascendente e personale, obiettano deisti e panteisti. Abbiamo già discusso e confutato le dottrine che concepiscono Dio come Ente impersonale e dimostrato la loro contraddittorietà: hanno il torto di chiamare Dio quel che non lo è, ma è « Forza », « Causa », « Legge naturale », « Natura »: in questi casi Dio è una parola senza contenuto, o con uno diverso. Ma ciò è lo stesso che negarLo e perciò il deismo e il panteismo sono atei: teismo verbale (uso della parola Dio) e ateismo sostanziale (chiamare Dio un'altra cosa). In breve, o si nega Dio e si abbia la franchezza di dirlo accettando l'assurdità dell'affermazione; o non Lo si nega e allora si parli di Lui e non di altro: Natura, Legge, Divenire, Idea, Inconscio, ecc. Un Dio impersonale non è Dio, « ma solo una parola mal adoperata, un non-concetto, una *contradictio in adjecto* », dice lo Schopenhauer. Se si riconosce la necessità razionale del teismo, questo esige che Dio sia lo Essere intelligente e volente, Persona, con cui gli enti creati sono in rapporto di analogia e non di univocità o identità. Questo indica il termine; qualsiasi altro uso è spurio e fa che il teismo diventi puramente verbale.

Da ultimo, notiamo che Dio, oltre che una verità razionale, è innanzi tutto una verità religiosa, rispondente a una esigenza precisa dello spirito umano; dunque, la ragione è chiamata a provare non un ente qualsiasi, sia pure il Tutto

o l'Assoluto, bensì l'Essere, assoluto sì, ma trascendente e personale. Dire che Dio è verità razionale non deve significare depauperazione della Sua idea al punto di farne una pura nozione concettuale esprimente l'esigenza dell'Unità o dell'Assoluto, della Legge di natura o della Causa fisica, in quanto la ragione è chiamata a dare fondamento razionale al Dio della religione, non a dimostrare l'esistenza di un ente, che soddisfa solo pure esigenze intellettuali della ragione stessa con la pretesa di ridurre ad esse quelle religiose, magari dicendo che, in tal modo, queste ultime, dallo stato ingenuo o d'immaginazione, vengono elevate a quello critico o di scientificità. Visto così il problema, quanti dicono che Dio è il Divenire o la Natura, l'impulso morale o l'Inconscio non parlano del Dio che gli uomini pregano, adorano, amano. D'altra parte, se diamo a quello che chiamano Dio il senso vero che ha la parola, con tutto il rispetto per pensatori insigni, scoppia il ridicolo a pensare che si possa adorare, pregare, invocare, amare l'Idea che si dialettizza, l'Umanità, il Progresso, l'Inconscio, la Storia, ecc.; scoppia perchè si fa rappresentare a questi concetti una parte che non si addice loro, e al tempo stesso si rifiuta la religione per accettare l'idolatria. Non è stato forse ridicolo il Comte con la sua « religione dell'Umanità »; chi si è fatto sacerdote della « religione della libertà »; quel tale adoratore della Dea-Ragione che, al tempo della Rivoluzione dell' '89 dichiarò di essere « l'ennemi personnel de Jesus Christ »? Ed è ridicolo oggi chi afferma che « la verità è il Partito » e basti realizzare una società socialmente ed economicamente perfetta perchè si estingua nel cuore dello uomo l'esigenza religiosa nella riconquistata coscienza che Dio è una sua creazione. Queste forme di ateismo aperto o mascherato, sotto l'apparenza dotta, sono forse tra le più

grossolane ed ingenue e dell'ateismo vero e proprio non hanno il senso di angosciosa sofferenza e di disperazione sincera, che meritano comprensione e rispetto (9).

---

(9) Nota bibliografica:

P. Bayle, *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parût au moins de décembre 1680*, Rotterdam, 1721, voll. 4; Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Flammarion, s. a., pp. 35-45; L. Stephen, *An Agnostic's Apology*, London, 1876; Huxley, *Essays*, London, 1898; F. Le Dantec, *L'Athéisme*, Paris, 1907; F. Manthner, *Der Atheismus und seine Geschichte in Abendlande*, Stoccarda e Berlino, 1922-23, voll. 4; G. Richard, *L'athéisme dogmatique*, Paris, 1923; R. Flint, *Antitheistic Theories*, Edimburgo, 1917, IX ediz.; A. B. Drochmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, London, 1922; G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, Roma, Formiggini, 1925; P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, Roma, Bardi, 1931; P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, traduz. ital., Torino, Einaudi, 1946; J. P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, Paris, 1943; H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, trad. ital., Brescia, Morcelliana, 1949; M. F. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Brescia, Morcelliana, 3ª ediz., 1953; *Interiorità oggettiva*, Milano, Marzorati, 2ª ediz., 1961; *Atto e essere*, ivi, 3ª ediz., 1961; L. Brunschvicg, *De la vraie et de la fausse conversion, suivi de la querelle de l'athéisme*, Paris, Presses Univer. de France, 1951; J. Maritain, *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 1950; H. Duméry, *De l'athéisme contemporain*, « Nouvelle Revue théologique », n. 4, 1949, pp. 367-374; E. Rideau, *Paganisme ou christianisme? Etude sur l'athéisme moderne*, Paris-Tournai, 1953; F. Lombardi, *L. Feuerbach*, Firenze, La Nuova Italia, 1935; H. Arvon, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, Presses Univ. de France, 1957; F. N. Oleschtschuk, *Atheismus*, Berlino, 1955; J. Y. Calvez, *La pensée de K. Marx*, Paris, Éditions du Seuil, 1956; *L'athéisme contemporain*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1956; M. Buber, *L'eclissi di Dio*, Milano, Edizioni di Comunità, 1961; E. Borne, *Dieu n'est pas mort. Essai sur l'athéisme contemporain*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1956. Inoltre: *Athéism* di vari Autori; Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I; *Athéisme*, « Vocabulaire technique et critique de la philosophie » a cura di A. Lalande, Paris, Alcan, 1938, 4ª ediz., vol. I; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875; *Ateismo*, « Enciclopedia italiana », vol. II; *Agnosticisme, Athéisme, Panthéisme*, « Dictionnaire apologétique de la foi catholique », Paris, Beauchesne, 1925, vol. I e vol. III.

PARTE TERZA

ATEISMO E TEISMO

SEZIONE SECONDA

L'ESISTENZA DI DIO

Capitolo I

POSIZIONE DEL PROBLEMA E I «DATI REALI» DELL'IPOTESI «DIO»

1. — *Definizione nominale di Dio e fondamento razionale dell'ipotesi.*

Assumiamo l'esistenza di Dio come un'ipotesi, ma, anche a partire da questo *minimum,* due questioni pregiudiziali s'impongono: *a*) che cosa s'intende per Dio; *b*) se è razionalmente fondata l'ipotesi ([1]).

Quale la definizione nominale di Dio? Ogni parola, perchè tale, esprime qualcosa, è usata con un senso; dunque, quando gli uomini pensano pronunziano scrivono il termine «Dio» gli danno un certo significato, anche se con sfumature diverse e con un senso ammettiamo pure non sempre univoco. Tuttavia, quale che sia il grado di equivocità

---

(1) Tale enunciazione rigidamente scientifica del problema sconcerterà quanti, ricchi d'intensa vita religiosa e di robusta fede, contestano che si possa persino parlare di « problema » dell'esistenza di Dio, tanto per loro tale verità è fuori discussione. Osservo: *a*) non tutti gli uomini si trovano in questa condizione; *b*) l'esistenza di Dio per noi non è, di primo acchito, un'evidenza; *c*) la fede non è « del tutto » oggettivabile, vale per chi la possiede, ma da sola non è un argomento per convincere chi ne è privo che Dio esiste; pertanto, a chi non crede nella Sua esistenza è necessario, anche se non sufficiente, provare che l'affermazione « Dio esiste » è una verità, cioè una proposizione valida per ogni essere razionale.

D'altra parte, come ho accennato sopra, la fede ha un grado non trascurabile di oggettivabilità; infatti, chi ha fede in Dio, una fede serie, un'interiore ed intensa vita religiosa, è portatore — agito ed agente ad un tempo — di questa verità; in tal senso, con il suo pensiero e la sua azione, con la « parola » e le opere, ne è la « testimonianza ». La potenza penetrante del suo « esempio », che incarna una verità e la esprime, ha una indubbia forza indicativa e comunica-

nell'uso del termine, chi afferma o chi nega che esiste Dio, come chi dice di non saperlo, in un certo modo, sa di che cosa afferma, nega, ignora l'esistenza; d'altra parte, la formulazione di un'ipotesi è possibile sulla base di alcuni dati reali che si cerca di spiegare, ma che non lo sono ancora: appunto si pone l'ipotesi come possibile spiegazione; se provata, si assume come verità oggettivamente valida.

Quali sono i *dati reali* che autorizzano l'essere razionale a porre l'ipotesi « Dio »? L'uomo e il mondo, la *realtà esistente,* in cui gli uomini vivono, pensano, operano. Se porto la riflessione sull'ente esistente che sono, mi avverto inserito in un universo di altri enti materiali, di organismi fisici; di altri enti che, come me, oltre alla vita organica, ne hanno una morale, cioè la libertà di orientare con responsabilità la propria condotta; dunque, sul piano fisico e su quello morale, mi avverto in relazione con tutti gli enti dell'universo, da essi influenzato e su di essi influente.

Queste prime riflessioni mi pongono di fronte ad un groviglio di problemi essenziali. So di non essere sempre esistito, almeno nel modo in cui esisto e posso esistere nel mondo; di avere pertanto un principio al pari di ogni cosa in esso esistente; dunque, tutte le cose che sono non sono sempre state, nè saranno sempre: domani non sarò, tutti gli es-

---

tiva, un potere indiscusso di stimolare la riflessione, suscitare il problema, sbloccare il pensiero, mettere in moto la volontà e attizzarne lo slancio, spingere la ragione a realizzare tutta la sua *forza normale*, cioè a porsi all'« altezza » di dimostrare. Non dà convincimento razionale, ma genera una condizione psicologica, che è più di una semplice « situazione »: stimola a chiamare a raccolta tutte le energie spirituali, affinchè costituiscano quella « forza » che « dà forza » alla ragione, o meglio la mette nella condizione di sviluppare la sua forza totale. Pertanto, l'impostazione scientifica data al problema non significa che esso sia puramente di tale natura, ma soltanto che vogliamo concedere il massimo all'istanza critica; anche lo stesso termine « problema » è da noi inteso in un senso particolare. Per evitare equivoci diciamo fin d'ora che non c'è ragione al livello normale, totale o integrale, senza fede e non c'è fede senza ragione; dunque, escludiamo il puro razionalismo, che è una ragione ancora al di sotto delle sue capacità e della sua profondità, come il puro fideismo, in quanto senza la ragione non si salva la fede, che, come fede di un essere razionale, non può essere dalla ragione disgiunta, nè la ragione negare.

seri, che oggi sono, domani non saranno; ho, ciascuna cosa ha, un principio; ho, ciascuna cosa ha, una fine. La contingenza e la temporalità della mia esistenza e di ogni esistente in questo mondo è un fatto di esperienza; inizio e limite nel tempo: entro e passo, ogni essere passa. E allora, donde vengo? qual'è il principio del mio esistere? Passo; dove vado? Finisce tutto là, preda di rapaci o in una fossa? o «passo» soltanto, transito, per una destinazione che è la finalità suprema della mia esistenza? Sono contingenza e limite e morte, miseria e dolore, ma la coscienza di esserlo mi fa superiore a quanti esseri non lo sanno; tuttavia, anche se mi eleva, non fa che sia esente da miseria e dolore.

D'altra parte, proprio l'essere un ente cosciente, pensante e volente, mi pone altri problemi: se sono coscienza, donde la coscienza e il pensiero? Non la materia può essere principio di quel che materia non è e di cui essa è priva, nè ha alcun fondamento l'ipotesi della sua evoluzione, perchè non può mai spiegare il nascere dell'attività pensante e riflessiva. Donde la sua presenza in me, e dunque nel mondo? Se penso, penso pure qualcosa, oggetto del mio pensiero; dunque penso qualcosa che è vero, in quanto pensiero non sarei se verità non fosse. Donde la verità? Son io, contingente e finito, la fonte creatrice di essa, che era prima che entrassi nel mondo e lo sarà anche quando ne sarò escito? Nella natura vi è un ordine intrinseco cui ubbidisce l'evoluzione o il divenire naturale, ma che non riesco mai a penetrare fino in fondo, a cogliere nella sua totalità; vi è come un segreto nelle cose che mi meraviglia e stupisce. Nè la mia volontà è arbitrio cieco: mi conduco nella vita secondo norme, a cui riconosco, anche quando ad esse mi sottraggo, validità, forza obbligante. Donde queste norme? Della mia condotta mi sento responsabile, anche quando sembra che l'ambiente mi domini fino al punto da fare apparire la mia azione la risultante necessaria della sua influenza

determinante; responsabile appunto di non avere saputo reagire ad esso, di non averlo trasformato. Donde la mia libertà?

In breve, l'esistente contingente limitato finito è consapevole, in quanto essere razionale, che vi è nel mondo naturale un ordine che lo governa e in lui un ordine di pensiero o di verità e uno morale o di bene non contingenti e non precari, indipendenti dall'inizio e dalla fine della sua esistenza; dunque, io contingente e finito — ed ogni cosa — « esisto » in quanto partecipo dell'« essere », perchè « sono » in questa partecipazione, altrimenti non sarei affatto. A questo punto: *a*) ogni esistente contingente e finito non è il « principio » di se stesso, quantunque sia la « causa » di ogni atto della sua vita; *b*) non è principio di quanto è di non-contingente in lui contingente, quantunque sia la causa di quanto pensi ed operi in conformità di esso.

Tali riflessioni sono sufficienti per formulare la seguente ipotesi: esiste un Essere o un Principio intelligente — altrimenti non potrebbe essere principio di me « persona », soggetto intelligente e volente e di quante persone sono state, sono e saranno —; trascendente — se no sarebbe natura o cosmo —; esistente da sè — altrimenti sarebbe un ente contingente, *ab alio* —, cioè *ipsum esse subsistens,* e perciò perfettissimo, Principio assoluto di tutte le cose, dell'ordine del pensiero e della volontà come di quello della natura, sorgente di ogni esistenza e Provvidenza governante quanto fa esistere? È l'*ipotesi Dio.*

Vi è dunque una *reale condizione umana,* e del mondo su cui l'uomo riflette, che autorizza l'ipotesi dell'esistenza dell'Essere intelligente, trascendente, esistente da sè e provvidente, a cui si dà il nome di Dio; eliminabile *solo* nel caso che fosse possibile dimostrare la non-contingenza di ogni singolo ente esistente e del mondo nella sua totalità, dare una spiegazione completa ed esaustiva della realtà umana e fisica da renderla « superflua »; in altri termini, *solo* se si

dimostra razionalmente che il nostro mondo basta a se stesso, è autosufficiente, metafisicamente autonomo ed indipendente, fondamento assoluto di sè a se stesso. Ma se così fosse — il fatto che dei filosofi lo abbiano « immaginato » non è una soluzione razionalmente valida — l'ipotesi « Dio » non sarebbe mai nata (2). Si può anche « sospendere » o metterla da parte assieme ai problemi che sempre la fanno e la faranno nascere, ma ciò comporta la rinunzia alla suprema conoscenza metafisica, ad una soluzione adeguata dei problemi radicali non solo della filosofia, ma anche della più ingenua coscienza umana e direi del più elementare senso comune, dove pure quei problemi sono presenti. Posizione, dunque, insufficientemente filosofica o prefilosofica o afilosofica, quale è quella di un sapere puramente empirico ed anche scientifico nel senso delle scienze naturali; positivismo, quali che siano le sue sfumature o camuffamenti, anche quando si chiama « filosofia dello spirito » o « storicismo », pretesa risoluzione o dissoluzione della filosofia nelle scienze, del « valore » nei « fatti » o nelle « opere », del « perchè » nel « come ». Ma la ricerca speculativa comincia precisamente dall'insufficienza di fronte ai massimi problemi del sapere scientifico e di quello storico, i quali, pertanto, sono ben lungi dal poter risolvere in sè la filosofia, che li oltrepassa e nella quale, da ultimo, trova fondamento la

(2) Risulta senza fondamento l'ipotesi secondo la quale ogni singola cosa esistente è contingente e temporanea, mentre il mondo in sè e nella sua totalità è necessario ed eterno, non avente un principio e una fine: è sempre stato e sempre sarà così com'è, pur divenendo — nascono, crescono e muoiono — gli esseri particolari. Chi così pensa resta sul piano naturalistico, e costruisce una metafisica puramente naturalistica; fa della cosmologia e non si pone ancora il problema « primo » della « filosofia prima ». Infatti, cerca e stabilisce le « cause del divenire », ma non si pone la questione del suo « principio » e delle sue stesse cause immanenti; oppure confonde la « sufficienza » del mondo — ha in se stesso le cause che lo governano — con la sua « autosufficienza »: ha in sè il principio da cui è. In tal caso, il mondo si assolutizza e l'ipotesi « Dio » diventa superflua; ma tale « irreale » assolutizzazione è un'estrapolazione arbitraria del concetto di sufficienza del mondo, o una limitazione del problema al naturalistico e scientifico « come », che non è ancora il problema metafisico e filosofico del « perchè ».

loro stessa validità conoscitiva ([3]). Per conseguenza, anche la più embrionale posizione filosofica non può evitare l'ipotesi « Dio », che pertanto risulta ineliminabile e razionalmente possibile, conveniente e fondata, ancor prima che razionalmente provata.

Se l'ipotesi « Dio » non è eliminabile, in quanto ogni ente e il mondo nella sua totalità non risultano metafisicamente autosufficienti, consegue che ha origine dalla coscienza dei nostri limiti e della nostra insufficienza. Non che nasca dalla « mancanza », da ciò che « non siamo », quasi dal nostro « non-essere », in quanto ciò che non è non è e non pone problemi; nasce da quel che siamo, dal nostro « essere », cioè dalla nostra *realtà* relativa e contingente, ma sempre « realtà »; dalla nostra condizione di *esseri reali, sufficienti* nei limiti del nostro essere umano, ma non *autosufficienti*; dunque dal senso radicale (metafisico) di *dipendenza di una realtà* — noi e il mondo — *da un'altra Realtà* « possibile » fino a quando siamo ancora nell'ipotesi; in breve, dal fatto che abbiamo coscienza di essere e perciò di partecipare dell'essere. Una « filosofia dell'esistenza », nella quale quest'ultima è una « possibilità » fuori dell'essere, è semplicemente una filosofia del nulla e il nulla della filosofia.

2. — *Di quale Essere si vuole dimostrare l'esistenza quando si pone l'ipotesi « Dio ».*

Non di un essere « qualunque », in quanto i dati reali da cui sorge l'ipotesi esigono la dimostrazione dell'esistenza di un essere adeguato alla soluzione dei problemi posti:

(3) Sospendere l'ipotesi « Dio », come vedremo a suo luogo, è proiettare ogni ente, e l'esistenza in generale, al di fuori dell'essere, gettarli nella pura empiricità, privarli della loro onticità; è fermarsi al mero fenomenico, alla esistenzialità priva di essere, che è il nulla; ma l'esistenza, appunto perchè tale, implica l'essere, senza di cui non è. Pertanto, il problema di Dio è interno, non esterno, all'ente pensante; anche quando lo si pone come ipotesi, è già molto di più.

a) origine del mondo e del suo ordine; *b*) dello spirito, essenza dell'uomo, e dunque dell'ordine di verità e di bene che è in lui e lo rende capace di conoscere e volere, di pensare il vero e di agire secondo una legge morale, di libertà e responsabilità; *c*) finalità dell'universo, dell'azione di ogni singolo essere spirituale e del significato dell'umana istoria. Meraviglia e stupore l'ordine dell'universo, che non riesciamo interamente a « comprendere » nell'orizzonte della nostra mente; stupore una mente che pensa, la complessità della più semplice sensazione, la capacità di scoprire una verità, di agire liberamente secondo una legge; meraviglia e stupore l'enigma che è ogni essere vivente, il « mostro » uomo, il filo d'erba. Dunque l'Essere che poniamo come ipotesi, esplicativo di tutta la realtà, non possiamo pensarlo se non incondizionatamente ed immensurabilmente superiore a quanto è chiamato a spiegare, altrimenti apparterrebbe all'ordine umano e naturale, sarebbe *una* realtà da spiegare come le altre e non spiegante tutte le altre; ma se ci oltrepassano per la loro enigmaticità il mondo umano e quello naturale, che pur non bastano a se stessi e dunque mancano di realtà piena, a maggior ragione ci oltrepassa infinitamente l'Essere che per ipotesi poniamo come esplicativo di tutto e che non può non essere di ordine diverso. Di un ordine appunto trascendente e soprannaturale e perciò impossibile, per la nostra mente, nell'ordine naturale, a penetrarsi nella sua essenza: ogni conoscenza di Dio *è* conoscenza per mezzo di Dio; non la creatura Lo conosce, ma Egli si fa conoscere rivelandosi. L'enigma del mondo naturale ed umano rimanda al Mistero Divino. D'altra parte, la definizione nominale di Dio come Essere intelligente, trascendente, esistente da sè e provvidente, infinito, onnisciente, ci fa acquistare una più netta coscienza della finitezza nostra e di ogni cosa, dei nostri limiti e della nostra insufficienza; in breve, della nostra *dipendenza essenziale dall'Essere* per ora ipote-

ticamente posto. Di fronte a Dio, infatti, la creatura si sente « niente »; l'immensurabilità con l'Essere la spinge ad annichilirsi, senza che tuttavia perda la consapevolezza inequivocabile che anch'essa è essere che vive, sente, pensa e vuole nell'essere. Così l'ente finito, imbevuto dell'Essere, secondo un'espressione di Giovanni di S. Tommaso, avverte centuplicate le sue forze ed irresistibile il bisogno di espandersi nell'azione operosa e molteplice.

Appare evidente che il « problema umano » di una possibile esistenza di Dio e la sua trascrizione in termini di « problema filosofico » nascente dalla riflessione sulla condizione dell'uomo e del mondo, non discordano da quelli in cui si esprime la « coscienza religiosa » quando onora, prega, adora Dio. Vi è una convergenza di sensi, solo apparentemente diversi, nell'unico dato alla parola « Dio », che univocamente esprime la posizione umana del problema, la riflessione filosofica su di esso e l'esperienza o la vita religiosa. Pertanto la dimostrazione razionale, se possibile, dell'ipotesi « Dio », deve tener conto della realtà umano-naturale, dei suoi problemi reali, da cui l'ipotesi nasce, e dell'esperienza religiosa di cui Dio è fondamento e oggetto assoluto; sarà tale, cioè, che dimostri realmente quello che s'intende con la parola Dio. In breve: la riflessione filosofica, chiamata a precisare le formule e a dare possibilmente la giustificazione razionale dell'ipotesi dimostrandola verità universalmente e necessariamente valida, deve rispondere a *tutta* la domanda da cui l'ipotesi nasce, cioè alla condizione umana nella sua totalità e, per conseguenza, anche alla coscienza religiosa, a cui appartiene in proprio il termine Dio. Oltre a ciò, la forza normale della dimostrazione si misura sull'uso del termine Dio in maniera rispondente a come esso è presentato dalla condizione umano-naturale e religiosa; altrimenti, alla fine del discorso, pur dicendo di avere o no provato la verità dell'ipotesi, si è in effetti provata o non provata altra cosa.

La risposta filosofica, chiamata ad adeguare la integralità della realtà da cui sorge l'ipotesi « Dio », deve essere soluzione integrale della filosofia integrale. L'ipotesi va posta in discussione, *così come essa è,* affinchè la filosofia indaghi se sia possibile dimostrarla razionalmente *così come essa è,* se « razionale » e « ragionevole »; in caso affermativo, la realtà ha la sua spiegazione integrale e la religione la garanzia del fondamento razionale ([4]). L'ipotesi « Dio » nasce da una reale problematica umana; la ricerca razionale è impegnata a confermarla o a smentirla, a dire se e fino a che punto l'esistenza dell'Essere intelligente e trascendente, creatore e provvidente, sia verità razionalmente provata e perciò oggettivamente valida, o una pura verità di fede, o un mero *flatus vocis.*

3. — *L'esistenza di Dio non ci è nota « quoad nos ».*

Come abbiamo detto, l'ipotesi « Dio » nasce dall'esistenza degli enti contingenti e finiti, come tali non principio di se stessi; per conseguenza la prova della verità, o non, dell'ipotesi non può avere altro punto di partenza che il mondo umano e naturale. Ciò esclude che vi sia un'intuizione o conoscenza immediata dell'essere di Dio, che, secondo la religione cristiana, è di ordine soprannaturale e non possibile per sua natura ad un'intelligenza finita quale quella umana, i cui oggetti devono essere ad essa proporzionati. Dunque, la mente — supposta la dimostrazione della ipotesi — non può conoscere Dio direttamente e in ciò che lo costi-

(4) La definizione nominale del termine Dio, necessaria per sapere di che cosa si vuol dimostrare l'esistenza e se l'ipotesi sia razionalmente fondata, non pregiudica in alcun modo la soluzione del problema. Si tratta di una semplice ipotesi di lavoro: la risposta può essere totalmente o parzialmente negativa o positiva, come potrà anche arricchire di nuovi elementi la definizione nominale o respingere alcuni di quelli in essa contenuti. Per l'impostazione del problema dell'esistenza di Dio e limitatamente ad essa abbiamo tenuto presente in qualche punto lo studio di F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème philosophique de l'existence de Dieu,* « Revue philosophique de Louvain », nn. 5, 6, 7, 8, 1947.

tuisce (*quidditative*), ma solo indirettamente per cognizione mediata ed analogica (5). Se l'esistenza di Dio fosse per sè nota *quoad nos* (6) non vi sarebbe problema nè bisogno di dimostrazione razionale, ma solo una verità evidente per se stessa. Invece vi è proprio problema, anche se quanti hanno fede non sentono necessità di alcuna dimostrazione tanta è la forza del loro credo, anche se il problema si chiarisse, poi, come esplicitazione di un implicito originario e la dimostrazione come consapevolezza di una presenza. Ma evidentemente, altro è l'esperienza vissuta, altro la dimostrazione razionale, anche se quest'ultima non può e non deve eliminare o abolire la prima, dalla quale pur restando (come deve) distinta, può ricevere e riceve forza. Dunque necessità della dimostrazione, dato che Dio non è per sè noto rispetto a noi; ma necessità anche di far convergere ed operare in essa quanti elementi legittimi in noi e nelle cose possano concorrere a renderla più efficace e completa. In altri termini, non dobbiamo privarci di nulla di quanto è a nostra disposizione e il cui uso è razionalmente consentito.

4. — *Da quale dato reale è conveniente partire per provare la verità dell'ipotesi* « *Dio* ».

È vero che di Dio non vi è intuizione immediata, e vi è problema della sua esistenza, e possibile dimostrazione il cui punto di partenza sono le cose dell'ordine naturale, oggetto proporzionato alla nostra mente; ma l'espressione « realtà naturale » non comporta, anzi esclude, un significato restrittivo quale quello di cose materiali od oggetti del mondo esterno. Tra gli enti dell'ordine naturale vi è anche l'uomo, realtà spirituale, che è intelligenza e volontà, avente un ordine di verità e di bene secondo cui ha l'obbligo di regolare il pensiero e l'azione. La mente umana, nella sua condi-

(5) S. Tommaso, *S. Th.*, Ia, q. 12, a. 4.
(6) *Ivi*, Ia, 2, 1; *Quaest. disput. de veritate*, 10, 12.

zione finita e mutevole, conosce solo cose dell'ordine naturale, ma, da un lato, ha una naturale aspirazione all'infinito e all'immutabile che non potrebbe avere se, in qualche modo, non avesse di esso una certa nozione, sia pure oscurissima e confusa; dall'altro, per quanto è capace di verità intellettuale e morale, manifesta qualcosa di necessario ed immutabile, dato che son questi gli attributi convenienti all'essenza della verità; che, se è, non può essere contingente e mutevole. Conveniamo che la verità di cui l'uomo è capace e la sua mente scopre non è la Verità in sè, bensì quella confacente alla natura dell'uomo, ma essa: *a*) non è contingente e mutevole; *b*) è fecondatrice della mente; *c*) per la sua validità universale, nel suo grado è assoluta. Lo spirito e il suo contenuto di verità, se vi è verità, sono dunque dati reali diversi dagli altri; se sono superiori ad ogni altro dell'ordine naturale, sono le massime condizioni reali che danno origine all'ipotesi «Dio». Infatti, se l'uomo desse a se stesso le verità fondamentali secondo cui giudica e i princìpi morali secondo cui liberamente agisce, non sarebbe più finito e contingente, nè la sua mente mutevole e limitata; dunque, è contraddittorio che un essere siffatto sia autore di principî necessari e universali quali appunto quelli del pensiero e dell'azione. Se si dimostrasse che l'uomo (la mente umana in generale) è autore dell'ordine della verità e della legislazione morale, sarebbe egli l'essere infinito, necessario e assoluto; l'ipotesi «Dio» non si affaccerebbe alla nostra mente, venute meno le condizioni che la fanno nascere. Dunque l'uomo sa che: *a*) non è il principio che fa esistere le cose naturali e le governa secondo un ordine; *b*) non è principio di se stesso, della vita organica e spirituale, della sua intelligenza e volontà come dell'ordine che le informa. Sa, in breve, che egli e le cose sono *dati reali*, e che quanto di universale e necessario è capace di scoprire e conoscere è anch'esso un *dato*

reale; son proprio questi dati che pongono il problema del loro principio, cioè fanno nascere l'ipotesi « Dio » nel senso sopra definito. Dunque, se il punto di partenza è *dai dati reali,* si può partire da uno quale che sia, ma ci sembra opportuno: *a*) muovere da quello più idoneo per la prova dell'ipotesi, che, presentando maggiore ricchezza e complessità, accrescerà la forza della dimostrazione; *b*) senza escludere gli altri possibili punti di partenza, in modo che le eventuali prove si potenzino reciprocamente e conferiscano alla dimostrazione tutta la sua forza normale. D'altra parte, se dei dati reali scelgo come punto di partenza le cose materiali è evidente che, perchè nasca il problema della loro contingenza ed origine e da esso l'ipotesi « Dio », è necessario che « rifletta » su di esse, mi ponga il problema della loro ragion d'essere e significato, cioè che trascriva il mondo esterno in termini mentali o di pensiero; ma porselo come problema è già trascriverlo in questi termini. Pertanto non sono le cose come tali che pongono il problema della loro origine e spiegazione e con esso l'ipotesi « Dio », ma il mondo esterno fatto oggetto di riflessione; anche in questo caso, la prova non può non passare dal pensiero, come meglio sarà chiarito in seguito. Posto ciò, possiamo anche accettare la nota tesi tomista che l'esistenza di Dio *probari debet a posteriori,* ma a patto che ci si intenda sul significato dei termini. Se *a posteriori* significa che non vi è intuizione diretta ed immediata di Dio, concordiamo perfettamente che la Sua esistenza va provata *a posteriori* e che di Dio c'è solo conoscenza mediata e analogica. Se, invece, s'intende che bisogna partire dalla natura fisica per scoprire la causa non causata del suo esistere e che non vi è nessun dato nell'uomo, nella vita dello spirito e la stessa vita dello spirito, da cui è possibile partire, anche prescindendo dal mondo esterno, respingiamo tale significato dell'*a posteriori,* pericolosamente restrittivo in quanto per il suo esclusivismo, già come punto

di partenza, è insufficiente a dimostrare, nel caso che la ragione umana lo possa, la verità dell'ipotesi, contenente una ricchezza di elementi da esso inadeguabili. Non si tratta solo di dimostrare se il mondo abbia un Architetto, una Causa prima, una Legge incondizionata, concetti inadeguati ad esprimere quanto è incluso nella definizione nominale di Dio. Inadeguati anche i concetti di « Essere supremo » e di « Ente realissimo », che, pur entrando nella definizione e nella rappresentazione di Dio al pari dei precedenti se bene intesi, indicano solo un Ente che può essere l'« Atto puro e immutabile » di Aristotele, la « Sostanza unica e infinita » di Spinoza, il « Legislatore dell'universo » degli Illuministi ecc.; termini tutti inadeguati ad esprimere il contenuto di quel che s'intende quando si dice « Dio », la cui esistenza qui si cerca dimostrare. Nessuno di questi concetti Lo indica come l'Essere personale creatore e provvidente, cioè contiene quegli attributi che la coscienza religiosa od anche la semplice condizione umana gli attribuiscono. Ora, come sopra abbiamo chiarito, l'ipotesi « Dio » nasce proprio dalla condizione umana, che Dio definisce in termini non dissimili da quelli della coscienza religiosa, ed è proposta alla ragione speculativa in *tutta* la ricchezza del suo contenuto. Pertanto la dimostrazione richiesta è di un Dio che soddisfi tutta la problematica della realtà umana — della vita spirituale e la stessa vita spirituale, come la sua esperienza religiosa — oltre a quella della realtà fisica. Non si può monopolizzare il problema dell'esistenza di Dio; è necessario che la dimostrazione sia tentata con la presenza operante di tutti gli elementi e di tutti gli strumenti possibili, affinchè abbia tutta la sua forza e, nello stesso tempo, soddisfi tutti i problemi e i dati reali che l'hanno sollecitata. Si tratta di un problema che interessa il fondamento assoluto della realtà: come totale è la sua portata, così totale devono essere l'impegno e la possibile soluzione. Sarà razionale e dunque lo-

gica; ma la logica che esige, affinchè tutto il reale vi sia presente e tutti i sensi del problema vi si trovino concorrenti e solidali nella loro concretezza, è la logica dell'« integrazione », di cui quella dell'« esclusione » è solo un momento nella prima contenuto.

5. — *Importanza dei « dati » psicologici nella dimostrazione dell'ipotesi « Dio ».*

Pertanto a noi sembra che non siano da trascurare tutti quei *dati psicologici* che, senza essere la prova, ne sono i preliminari: le « disposizioni » dello spirito nel loro insieme fanno parte dei « prolegomeni » di una dimostrazione concreta dell'ipotesi « Dio ». Evidentemente non si tratta di « metterle al posto » dell'argomentazione razionale, ma di giovarsi delle migliori o più favorevoli condizioni perchè la stessa forza della ragione possa esplicare tutta la sua capacità. Per esempio, liberarsi da alcuni pregiudizi — e il pregiudizio è di natura psicologica — è una specie di purificazione che agevola l'intrapresa della ragione; riconoscere che alcuni impedimenti sono apparenti o illogici — quali la pretesa che di Dio si abbia percezione immediata in modo da coglierne l'essenza senz'ombra di oscurità e mistero, o che la metafisica possa sottostare al metodo sperimentale, ecc. — è già un buon avvio. Così pure acquistar coscienza dell'estrema importanza del problema, rendersi conto che dalla risposta positiva o negativa dipendono l'orientamento, il valore e il significato della nostra come di ogni altra esistenza, è una disposizione non accessoria, in quanto rende cautissimi nell'argomentare e concludere, estremamente vigili e tesi sì da potenziare al massimo del loro rendimento tutte le risorse spirituali ed intellettuali: l'attenzione si fa attentissima, intensa, concentrata. Queste disposizioni hanno un valore più che psicologico: comportano la rettitudine della coscienza. Nè è da trascurare — anche se non deve so-

stituire la dimostrazione — l'esperienza religiosa sia comune che privilegiata, quella delle grandi umili anime mistiche e dei grandi spiriti religiosi, esempio dell'alta tensione operante esigita da una questione della portata di quella che qui si discute. Son tutte forze concorrenti, anche se non determinanti in sede filosofica, alla realizzazione di quel « clima spirituale », intellettuale e morale insieme, confacente ad un problema quale è quello dell'esistenza di Dio. In breve, crediamo che, per scoprire e penetrare tutta la verità della prova e poterle aderire, sia necessario conquistare la *pienezza* del nostro essere e ad essa affidarci. Ciò non significa che l'adesione alla prova dipenda senz'altro dalla nostra accettazione volontaria o dal rifiuto, come se essa fosse priva di verità « attraente », ma che tale condizione è elemento essenziale per cogliere tutta la sua forza razionale. Chi più ama, più conosce; non che l'amore faccia essere la verità di ciò che è vero, ma dà maggior penetrazione alla mente e contribuisce a farle scoprire ed intendere la verità.

Sempre dal punto di vista dei dati psicologici, l'odierno « clima esistenzialista », quando non è deteriore retorica o decadentismo e maniera, come presa di coscienza della « condizione » umana, senso dell'indigenza, del peccato, della morte ecc. ha la sua importanza in sede di preparazione alla prova (7), anche se da solo insufficientissimo, in quanto l'aspetto essenziale di tale preparazione è proprio il senso della positività del nostro essere, senza della quale « la

(7) L'esistenzialismo, infatti, ha riportato sul tappeto della discussione, anche se spesso con travisamenti notevoli, la metafisica e i suoi problemi e ha contribuito a richiamare l'attenzione sull'esperienza e i valori religiosi. In qualche modo, anche se entro certi limiti e in maniera molto discutibile, ha come « smondanizzato », esso mondano, la filosofia riconferendole un certo carattere teologico. Ciò spiega, perchè i cosidetti sostenitori del « nuovo razionalismo » marxista e di tanti « nuovi umanesimi assoluti » combattono anche le forme atee di esistenzialismo, preoccupati che questo « stato d'animo », per sua natura, alimenti sotto le ceneri del « finito » un'esigenza religiosa e trascendentistica. Spiega ancora perchè qualche inguaribile cultore di « scienze mondane » abbia sprezzantemente qualificato la filosofia di un pensatore di rilievo una specie di « *praefatio ad missam* ».

condizione » umana sarebbe pura possibilità, illusione, niente: non vi sarebbe problema dell'uomo e della sua indigenza, nè di Dio ([8]). Ma anche nella sua pienezza, la preparazione psicologica non è la soluzione del problema, non data esclusivamente da un'esperienza di tal natura nè solo da quella religiosa, come sostiene il Bergson; è come dire che non vi è prova razionale oggettivamente valida dell'esistenza di Dio. D'altra parte, come ancora dice il Bergson, con un significato che non è precisamente il nostro, la soluzione va posta ed affrontata « sperimentalmente », cioè tenendo conto di tutti i *fatti,* anche di quelli di natura psicologica, in quanto la vita stessa dello spirito è un fatto, la più alta realtà data alla nostra esperienza. Perciò come metodi e dati psicologici non debbono escludere od ostacolare metodi e dati razionali, allo stesso modo questi ultimi non debbono fare a meno dei primi, quasi il problema dell'esistenza di Dio fosse una questione di ragione astratta, di pura logica formale, di geometrica razionalità e fosse possibile operare un'astrazione dell'uomo concreto, quando, come abbiamo visto, dalla sua vita integrale nasce l'ipotesi « Dio ». Non comprendiamo perchè nessuno pretende di « liberare » il poeta, l'artista, lo scienziato da quelle condizioni preliminari che favoriscono la risposta al bello o al vero e perchè invece si vuol pretendere

---

(8) L'esistenza come pura « possibilità » non è, è la non esistenza, cioè un non-senso. Non c'è dramma nè tragedia nè angoscia, in quanto fin dall'inizio ci si colloca nel nulla; si ha la certezza che la partita è perduta in partenza, dunque il giuoco è fatto. Ecco perchè l'esistenzialista s'inebria del nulla e dell'assurdo dell'esistenza: non c'è più rischio, la catastrofe è scontata in anticipo; la tragedia, nel suo stesso porsi, si tramuta in farsa. Lo stesso si può dire del dialettismo dello Hegel; l'antinomismo dialettico, identificato con l'essenza stessa del reale e del pensiero, « divora » l'essere dall'interno e divorandolo lo alimenta. Per conseguenza la tragedia del Reale, che è quella della Ragione, s'identifica col modo con cui la Ragione tesse il suo idillio eterno. Tutto il senso tragico dell'antinomismo svanisce una volta che il male e l'errore, le cadute e le colpe sono necessarie alla vita della Ragione assoluta e al suo perenne conquistarsi: tutto è perfettamente ordinato, pacifico. Una volta che il nulla e la contraddizione si assumono al posto dell'essere, si accetta la negatività pura: non c'è più problema nè dell'esistenza nè del reale e perciò non c'è problema di Dio: c'è l'assurdo all'inizio e alla fine.

che il filosofo, il quale si accinge a provare, con le armi della ragione la più rigorosa ed intransigente, l'ipotesi « Dio » nascente dalla totalità del reale che da questa soluzione aspetta intelligibilità profonda, abbia a prescindere da tutti quei dati psicologici che fanno parte della concreta vita spirituale, la più impegnata nell'esito della ricerca. Infatti, la questione che si pone col problema dell'esistenza di Dio, è di sapere se i dati reali della nostra esperienza siano o no metafisicamente intelligibili, in quanto tale intelligibilità dipende appunto dall'esistenza, o non, dell'Essere personale e trascendente, creatore e provvidente, principio esplicativo di ogni fatto *al di là* di tutta la serie dei fatti.

6. — *La pregiudiziale critica da cui muove il problema dell'esistenza di Dio.*

Notiamo a questo punto che il problema dell'esistenza di Dio e della metafisica in generale muove da una pregiudiziale critica, non da quella, propria di Kant, di saggiare, prima di affrontare il problema, le capacità della ragione — farla giudice di se stessa: imputata e giudice insieme — per accertare se abbia o no il diritto di oltrepassare l'esperienza, bensì dall'altra che l'esperienza stessa e quanto in essa è dato, approfonditi criticamente, restano metafisicamente inintelligibili, se quel problema non si pone e non si risolve. Per conseguenza il *problema dell'esistenza di Dio s'inserisce alla radice stessa del problema critico.* Ma ciò non deve indurci, senza sufficienti prove razionali, ad ammettere ugualmente che Dio esiste (conclusione « edificante », ma non filosofica) per il timore che altrimenti tutto sarebbe inintelligibile. D'altra parte, proprio l'esperienza della nostra finitezza e di ogni cosa esistente, tutta l'esperienza non bastante a sè stessa e perciò incapace di autospiegarsi, pone il problema della sua intelligibilità e con esso fa nascere l'ipotesi « Dio » come possibile soluzione: il finito come tale esige il *che*

cosa lo spieghi e giustifichi. Che non può essere pure un finito, in quanto ancora problema e non soluzione; dunque, se è, dev'essere « qualcosa che esiste da sè », che, principio di se stesso, può rendere conto definitivo ed ultimo di quante cose esistono « non da sè ». Non è neppure un qualcosa ma un *Chi, Ego,* in quanto non una Cosa può essere il Principio delle cose tutte, ma il Soggetto assoluto, l'Intelligenza suprema. È precisamente l'ipotesi dell'esistenza di Dio.

7. — *La realtà spirituale punto di partenza della dimostrazione dell'ipotesi "Dio".*

Prima di procedere fissiamo qualche conclusione utile a precisare i termini della questione: *a*) il problema dell'esistenza di Dio è posto da dati reali, dalla condizione di reale finito del mondo umano e naturale; *b*) questo, come finito, non può avere in se stesso il suo principio e pone il problema della sua origine e della sua suprema intelligibilità; *c*) per conseguenza, la dimostrazione della verità o no della ipotesi « Dio », non può non partire dalla realtà finita che la fa nascere e la presenta alla riflessione: dall'esistenza di esseri limitati, dal fatto che degli enti sono, senza essere il principio di se stessi. Mettiamo da parte inizialmente, salvo a saggiarne in seguito la validità e a recuperare il recuperabile, la prova che muovendo dall'Idea di Dio, *a priori,* attraverso l'analisi del contenuto dell'Idea stessa, ne deduce l'esistenza.

Accettato come punto di partenza il reale contingente finito, ci sembra quanto mai conveniente ed anche necessario muovere da quell'ente che presenta una maggiore complessità e ricchezza di contenuto e ne è il grado più alto, tanto da non essere una parte tra le altre dell'universo, ma come il centro e la sintesi; e più ancora, in quanto il compimento della vita spirituale di un solo uomo trascende l'universo intero. L'uomo non è soltanto un reale finito, ma è il solo

dotato di pensiero, capace di volere e conoscere razionalmente, di riflettere. Solo egli, infatti, tra gli enti finiti di cui abbiamo esperienza, si pone il problema dell'intelligibilità metafisica della sua esistenza e con esso l'ipotesi « Dio ». D'altra parte, anche se scegliamo come punto di partenza quel reale finito che è il mondo detto materiale, o un suo particolare aspetto, siamo sempre costretti, come già accennato, a porlo come oggetto di pensiero, cioè a considerarlo per quanto ha di intelligibile: perciò l'oggetto del nostro pensiero non è il mondo materiale come tale, ma i suoi elementi concettuali. Il punto di partenza, anche in questo caso, è sempre l'uomo soggetto pensante e capace di conoscenza razionale, cioè sono i dati mentali che non sono le cose materiali, ma il risultato della riflessione su di esse.

D'altra parte, l'uomo non potrebbe pensare se non fosse e non vivesse, se non fosse un *essere vivente,* ma l'essere e il vivere non implicano necessariamente il pensare. Infatti, si può essere senza vivere e pensare (una pietra), ma non si può vivere senza essere (il vivere importa necessariamente l'essere); però si può vivere senza pensare (una pianta, un cane), mentre non si può pensare senza essere e vivere, almeno nella condizione terrena degli esseri pensanti: dunque il pensare implica l'essere e il vivere ([9]). Di qui: *a*) il pensare è superiore all'essere e al vivere: non si può pensare senza essere e vivere, ma il pensare non è attributo essenziale di ogni essere e di ogni vivente, bensì di una specie di esseri viventi e dunque è più del puro essere e del puro vivere in quanto coscienza di essere e di vivere e, posto, implica gli altri due; *b*) il soggetto pensante, che come tale implica nell'ordine naturale l'essere e il vivere, è quel dato reale che, nella sua interezza di organismo e pensiero, di materia e spirito, è ciò che sono le altre cose non pensanti, essere e vita, più quello che non sono, pensiero. Dunque, nella sua interezza, pos-

---

(9) S. Agostino, *De libero arbitrio,* L. II, c. 3, n. 7.

siede, in questo senso, tutti gli elementi essenziali della realtà finita. Dovendo partire per la dimostrazione dell'ipotesi « Dio » dai reali finiti, mi pare estremamente conveniente scegliere come punto di partenza quello che *è* (come sono tutti gli esseri), *vive* (come quanti di essi sono organismi) e *pensa* (come solo a lui è concesso); che dunque assomma in sè tutte le categorie essenziali del reale. Ma è solo conveniente, o anche necessario?

Abbiamo detto che, tra tutti gli enti finiti, l'ipotesi «Dio» nasce nell'uomo, sia dalla riflessione *sul* mondo fisico come indica la semplice domanda: « chi ha mai fatto tutte queste cose? », sia da quella su se stesso. E' su quest'ultima che dobbiamo portare la nostra attenzione al fine di ricavarne quanti elementi preliminari ci è consentito dal rigore della ricerca e dall'obbligo di non pregiudicare la dimostrazione.

Come abbiamo già detto, l'uomo ha coscienza della sua finitezza e contingenza, che è però anche e innanzi tutto consapevolezza di essere, della miseria del dolore e della morte, di quanto lo fa consapevole che non basta a se stesso, *non è da sè*. La consapevolezza di tale condizione è propria dell'uomo: è dell'infelice e solitario pastore errante dell'Asia non del gregge pago del suo stato perchè inconsapevole. Dunque, l'ipotesi « Dio » è posta e la sua dimostrazione richiesta dall'uomo per l'uomo, quasi appello della sua condizione affinchè tenti di capire veramente qualcosa di essenziale e definitivo della propria esistenza e del suo significato. In altri termini, l'ipotesi « Dio » non nasce dal dato contingente come tale, pura empiricità, ma dalla coscienza o dalla consapevolezza della sua contingenza, cioè da un elemento spirituale; non dal puro fatto — a cui si ferma la mentalità positivista, che perciò fa a meno di Dio e, neppure sfiora il problema dell'intelligibilità metafisica del reale — ma dalla coscienza del fatto, che importa già una valutazione di esso e un passaggio dal piano empirico a quello ontico o dell'essere.

del dato stesso. Questo, il dato da cui nasce l'ipotesi « Dio » e da cui bisogna partire.

Abbiamo anche accennato all'aspetto religioso del problema: alla essenzialità di Dio per l'esperienza religiosa, all'importanza che essa ha per una possibile dimostrazione razionale ([10]). Non si dimentichi che il problema filosofico dell'esistenza di Dio si pone quale indagine razionale intorno al termine così come è definito sulla base della condizione umana e creduto dalla fede religiosa; alla ragione si chiede di dimostrare la verità di quel che si crede affinchè l'uomo « sappia » che è vero quello che « crede ». Chi rinunzia a partire dall'uomo, si priva in partenza dell'esperienza umana e religiosa, a cui il problema appartiene e che lo presenta all'esame della ragione, lo depaupera, quasi lo appiattisce. Dal filo d'erba non ci sembra si possa arrivare al Dio dell'esperienza umana in tutta la sua pienezza e della coscienza religiosa; d'altra parte, niente autorizza od obbliga la ricerca a prescindere dall'uomo, che quel problema vede nascere dalla sua condizione.

Ammettiamo che ogni ente di natura abbia una finalità, cioè che la sua vita si esplichi attraverso mezzi necessari disposti e combinati in modo da raggiungere il fine che le è proprio e precede e domina la disposizione e la combinazione dei mezzi stessi ([11]). E' evidente che esso: *a*) non ha la conoscenza del fine; *b*) non si da sè la capacità di disporre e combinare i mezzi per il suo raggiungimento; dunque, conclude, la finalità naturale presuppone un'Intelligenza che non è nelle stesse energie vitali ma ad esse s'impone. Ciò im-

(10) Giustamente è stato notato (H. De Lubac, *De la connaissance de Dieu*, Éditions du Temoignage chretien, 1941, p. 54) che la nostra epoca ha perduto, almeno temporaneamente, « il gusto di Dio »; se questo gusto tornasse, le prove riapparirebbero « plus claires que le jour ».

(11) Com'è noto, la biologia ammette con fondatezza una finalità degli organismi viventi, una specie di loro « pensiero » embrionale o di orientamento delle forme della loro attività vitale verso una unità di realizzazione quasi che tale attività sia dotata di una specie di « potere sintetico ».

porta: *a*) dell'intelligenza che il mondo fisico presuppone c'è conoscenza mediata, mentre l'uomo ha esperienza immediata di essa in quanto ne è dotato, egli stesso « fatto » sperimentale della presenza dell'intelligenza; *b*) le cose non hanno consapevolezza del fine a cui sono ordinate, nè sanno che il loro ordine presuppone un'intelligenza, mentre l'uomo ha consapevolezza del suo fine, esperimenta direttamente in sè l'intelligenza, sa che non si è autoposto come essere intelligente; dunque sa che il suo essere ente intelligente pone il problema della sua origine come tale. In breve, il problema del rimando dalla finalità delle cose all'Intelligenza da cui sono state ordinate non nasce direttamente e direi spontaneamente come quello del rimando dall'uomo-ente intelligente all'Intelligenza da cui è intelligente; l'esperienza immediata che l'uomo ha di se stesso come ente intelligente fa che sia più diretta efficace sicura la via dall'uomo a Dio, mentre l'altra dalle cose (in questo caso dalla loro finalità) è indiretta e si considera in un secondo tempo. Senza dire che la vita dell'ente intelligente comporta tale ricchezza di esperienza e di valori conoscitivi, morali, estetici, religiosi da far sembrare ben povera cosa la finalità inconsapevole del mondo fisico.

Un'altra considerazione ci sembra decisiva per accettare il reale-uomo come punto di partenza della dimostrazione dell'esistenza di Dio. Più di ogni altra cosa e della sua stessa esistenza all'uomo interessa sapere che cosa sia vero di quanto conosce e bene di quanto vuole, cioè se è capace di conoscere la verità a cui è obbligato ad uniformare la propria condotta. D'altra parte, se l'uomo non fosse capace di giudizi veri, non potrebbe niente dimostrare e non penserebbe neppure; se ragiona, discorre, dimostra lo fa in base a norme che considera vere, cioè oggettivamente valide e tali da garantire la veridicità dei suoi giudizi e delle sue dimostrazioni. Per conseguenza, quando, stimolato dalla sua condizione, considera l'ipotesi « Dio » e ne tenta la dimostrazione, si consi-

dera già in possesso di alcune verità che rendono validi i suoi giudizi. Ma qui sorge un problema, quello del fondamento metafisico della conoscenza: le verità fondamentali e primali, senza cui non vi sarebbe discorso e dimostrazione, sono il prodotto della mente, «poste» da essa, o sono alla mente «presenti» e da essa soltanto «scoperte»? Nel primo caso la loro validità si presenta notevolmente sospetta, in quanto il prodotto della mente mutevole, capace di errore, di un essere finito e contingente non dà alcuna garanzia di universalità, immutabilità e necessità, cioè di possedere gli attributi essenziali alla verità. D'altra parte, la nostra stessa contingenza e finitezza ci lascia perplessi nè ci convince di essere noi i «creatori» della verità; se non altro lascia in dubbio e induce a pensare che se mai siamo «portatori» attivi di essa, che in questo caso è «oggetto» della nostra mente e, come tale, da essa conosciuta ma non creata. Ma se è così, la presenza oggettiva della verità alla mente, da essa conosciuta o scoperta, pone il problema della sua origine e del come ne siamo in possesso, cioè del *da* dove sia entrata in noi. Problema che l'uomo non può lasciare sospeso o trascurare, in quanto si tratta di sapere qual'è la provenienza di quell'ordine di verità intellettuali e morali in base a cui pensa ed agisce, attua la sua vita spirituale; è il problema della intelligibilità profonda del reale non solo umano ma anche naturale, in quanto le cose sono intelligibili per il loro ordine, da cui, come sappiamo, nasce, quale eventuale soluzione, l'ipotesi «Dio».

Ammettiamo pure provvisoriamente che sia conveniente e necessario partire dalle cose del mondo esterno invece che dalla realtà-uomo, disposti anche a sacrificare l'apporto della vita spirituale mobilitata in tutta la sua pienezza. Evidentemente la dimostrazione o la catena dei ragionamenti si serve di norme o princìpî che considera veri, cioè oggettivamente validi (per esempio, il principio di causalità), tali da

garantire la veridicità del discorso. Ma il servirsi di essi importa già avere risolto il problema, da noi posto sopra, dell'origine della verità di cui la mente umana è capace, se suo prodotto o suo oggetto e, in quest'ultimo caso, del come ne sia in possesso. Dunque il punto di partenza dalle cose materiali presuppone quello da noi scelto, dall'ente razionale, il solo capace di un ordine di verità, ed in esso resta incluso. Se si dice che nell'uomo non vi è nulla di necessario e immutabile, in tal caso: *a*) si nega che egli possieda verità e con ciò stesso che possa provare l'ipotesi « Dio »; *b*) non si spiega come avverta la sua contingenza e finitezza nè quella delle altre cose, avvertibili solo se ha una certa nozione di ciò che è necessario e infinito, cioè se sa cosa significhi la parola « verità ». Ma il solo sapere che è verità è già una verità e, come tale, qualcosa di immutabile e necessario, che appunto consente all'uomo di conoscere che lui e tutte le cose finite sono contingenti e mutevoli. Ed ecco che questa condizione di un contingente in cui è in certo modo presente un che di immutabile, infinito e necessario pone il problema della propria intelligibilità e con esso l'ipotesi « Dio ». Da qualunque punto di vista si consideri la questione, il problema dell'esistenza di Dio si presenta come essenzialmente antropologico e solo subordinatamente cosmologico. Non problema posto da qualcosa di astrattamente concettuale nè dalle cose materiali, ma che interessa la realtà umana integrale, considerata nella sintesi dinamica e nella compresenzialità di tutti gli elementi che la costituiscono, desiderosa d'intelligibilità totale e perciò nello *stato reale* di aspirazione al possesso della suprema verità metafisica, fondamento e principio dell'intelligibilità della vita spirituale. L'ipotesi « Dio » è suscitata dal bisogno di una conoscenza radicale del reale finito, dall'urgenza di sapere se gli esseri contingenti abbiano o no un senso assoluto.

Si tratta di un'esigenza, e dalla sola esigenza non si può

concludere all'affermazione; tuttavia, non si può negare che essa, non dimostrativa per se stessa, è almeno *indicativa*. Nel nostro caso, indica una condizione reale della vita dello spirito e precisamente quella di conoscere la verità della sua verità di se stesso e della realtà finita in generale. In questo la verità che vuol conoscere, anche la più elementare e povera, ha sempre come scopo ultimo, anche senza esplicita consapevolezza, di acquistare una maggiore conoscenza della verità di se stesso e della realtà finita in generale. In questo senso, sia pure oscuramente, anche inconsapevolmente, cercare è cercare il senso assoluto dell'esistenza, la sua intelligibilità metafisica; ma è questo il problema donde nasce l'ipotesi « Dio »; dunque cercare è sempre porsi, anche indirettamente, il problema dell'esistenza di Dio, dell'Essere personale e trascendente. Vi è nello spirito, per il fatto che si avverte finito, un senso immanente dell'Essere che l'oltrepassa ([12]); c'è una nozione oscura, implicito originario, di quella che poi l'indagine speculativa chiarisce e precisa come Idea di Dio. Il problema dell'uomo, quello detto psicologico-antropologico, è intimamente legato al problema dell'esistenza di Dio; porsi l'uno è porsi anche l'altro. Le *realtà psicologiche* pongono l'ipotesi « Dio » (*psicologismo* che non è affatto soggettivismo) la cui dimostrazione investe il loro significato totale e assoluto, la loro intelligibilità (*teocentrismo*). Reali, dunque, i dati da spiegare, realista il metodo della ricerca; la finitezza dell'ente contingente e aspirante a sapersi fino in fondo è un *fatto,* come è un *fatto* la sua aspirazione all'Assoluto. D'altra parte, non vi sarebbe quest'ultima se nello spirito finito non fosse presente una certa nozione dell'assoluto infinito, oscura e confusa quanto si voglia.

---

(12) Non si fraintenda: non immanenza della trascendenza nell'ente finito come quella che è « posta » dallo stesso ente finito, per cui la trascendenza si risolve nell'immanenza dell'atto che la pone o in una condizione dell'esistente — pseudo-trascendenza di alcune forme di idealismo immanentista e di esistenzialismo — ma presenza della trascendenza all'ente finito come presenza dell'Essere che l'uomo non pone e dal quale è posto e oltrepassato.

Il *dato uomo* è costituito da un insieme di dati, di cui deve tener conto, proprio per rigore e scientificità d'indagine, qualunque tentativo di dimostrazione dell'ipotesi « Dio » per saggiarne l'importanza, la portata e quel che significa o indica la loro presenza.

Cogito, ergo sum; ma nè il *cogitare,* nè il mio *esse* si spiegano da se stessi non essendo assoluti ed infiniti. La celebre formula cartesiana, che qui non discutiamo, non dà dunque la soluzione del problema di me ente finito, bensì indica solo la mia condizione di essere pensante. Ma proprio questa condizione pone il problema di se stessa o se stessa come problema; pensiero ed essere sì, ma finiti; dunque il mio essere come il mio pensiero sono *dati;* ma *donde* sono essere e pensiero o *un* essere che pensa? È evidente che il *cogito, ergo sum* suscita il problema del *da chi sono stato pensato e sono pensato* per esistere come essere finito pensante. Fino a quando non l'avrò risolto non possiederò l'intelligibilità piena del mio essere e ignorerò le radici del mio pensare e conoscere. Qual'è il principio che fa essere me cogitante? Pongo l'ipotesi « Dio ». Nel caso che riescirò a provarla, concluderò che l'Essere personale e trascendente mi ha fatto e mi fa essere un ente pensante; pertanto, non dirò più *Cogito, ergo sum,* ma in maniera completa e più vera: *Cogitatus sum et cogitor, ergo sum ens cogitans.* Questa formula non esprime più soltanto, come quella di Cartesio, il dato di fatto della mia realtà, la coscienza che ho del mio esistere, ma anche e, in primo luogo, la intelligibilità radicale e profonda di me. Per la soluzione del problema metafisico che comporta, essa fa che io contingente e finito mi avverta ormai bastevole a me stesso nella conoscenza della radice metafisica del mio essere, del mio vivere e del mio pensare, nella spiegazione e giustificazione del senso assoluto della mia esistenza e della mia vita, del mio conoscere e volere.

Non è forse superfluo avvertire, ad evitare interpretazio-

ni errate, che qui non si sostiene affatto la tesi di un universo *in sè assurdo,* il quale acquista senso intelligibile solo se si ammette l'esistenza di Dio. Infatti l'affermazione, « l'universo è in sè assurdo », non comporta neppure la formulazione dell'ipotesi, che non ha senso quando si è già concluso che l'universo è assurdo; anzi si può pensare assurdo solo perchè in partenza è escluso che Dio esiste. Quell'affermazione è conclusiva; perciò non ha senso dire che solo ammettendo l'esistenza di Dio l'universo acquista un senso. Pertanto, per il fatto stesso che l'ente pensante si pone il problema dell'esistenza di Dio, almeno non si può escludere a priori che l'universo abbia un senso; ma, se è così, risulta senza senso la tesi di un fideismo aberrante: l'universo in sè è assurdo, ma « ciononostante » ammetto l'esistenza di Dio e dunque tutto mi diventa comprensibile. Tutto, tranne che esista Dio, se l'universo è assurdo. « Non è Dio che non accetto, comprendi », dice l'ateo Ivan nei *Karamázov,* « ma il mondo da lui creato; è il mondo di Dio che non accetto e non posso risolvermi ad accettare ». Già, perchè assurdo o tutto negativo; dunque non può accettare neppure Dio. Qui si annida anche un sofisma: se tutto nell'universo è assurdo, è anche assurda l'affermazione che tutto è assurdo, ma chi conclude che tutto nell'universo è assurdo, ritiene vera, non assurda, questa conclusione: dunque non tutto è assurdo in quanto ammettere che una cosa è vera è ammettere un pensiero capace di verità. Qui appunto nasce il problema: perchè nel mondo c'è il pensiero? perchè ci sono io che penso? donde sono? Ciò pone l'ipotesi « Dio » e fa che sia « ragionevole », conveniente senza limitazioni alla ragione, e sia « assurdo » il non porla o rigettarla senza previa discussione impegnatissima.

Da ciò consegue che il senso assoluto del reale che cerchiamo scoprire non può essere immanente alla stessa realtà finita. Se così fosse, non penserei all'ipotesi « Dio » in quanto l'oggetto della mia ricerca continuerebbe ad essere la realtà

mondana; dunque, il solo porre l'ipotesi già orienta in altra direzione, in quella dell'esistenza dell'Essere « trascendente ». Per conseguenza la posizione razionale del problema sembra essere la seguente: *a*) esiste la realtà finita e contingente; *b*) come tale, mi suggerisce l'ipotesi dell'esistenza dell'Essere da sè esistente e di essa principio; *c*) dunque, l'Essere esistente da sè non posso cercarlo tra gli enti finiti, nessuno dei quali è assoluto ed incondizionato, e neppure nell'unità o totalità (nel « mondo ») degli enti finiti — Dio come unità impersonale è la più povera ed inerte delle finzioni —; *d*) i quali, tutti contingenti, attestano una dipendenza comune. Provare la verità dell'ipotesi « Dio » significa scoprire se esiste l'Essere incondizionato autosufficiente da cui tutto dipende e a cui tutto tende, consapevolmente o inconsapevolmente.

Capitolo II

LA DIMOSTRAZIONE DALLA « VITA DELLO SPIRITO »: A) DALLA VERITA'

1. — *Impostazione dei termini del problema.*

Da quanto abbiamo detto risulta che la nostra integrazione del *Cogito* cartesiano è di fondamentale importanza. Essa porta implicita questa affermazione: io sono coscienza pensante perchè l'Essere che è il Pensiero mi ha fatto e mi fa essere, mi ha pensato, mi pensa e mi penserà. Ciò significa che il mio pensiero — come quello di ogni ente pensante e di tutti, il pensiero umano o dell'ordine naturale in generale — non è *principio* di se stesso, non il Primo metafisico, anche se *causa* di ciò che pensa; *rimanda* al suo Principio, è pensiero *dal* e *per* il Pensiero: è ed è pensante perchè è *stato pensato*. Qui la differenza radicale (metafisica) tra l'idealismo trascendentista-teologico-teocentrico e l'idealismo trascendentale-mondano-antropocentrico, che è egocentrismo ed egotismo anche quando è etica del dovere; scetticismo, anche quando è panlogismo o sistema della scienza assoluta. Il primo è idealismo del pensiero che rimanda al Pensiero, dell'essere che si abbevera, si innova, si arricchisce e si compie nell'Essere; l'altro è idealismo del pensiero umano o naturale — tutto immanente al « mondo » con cui si identifica e perciò cosmico o cosmologico e non vera vita spirituale — assolutizzato con un atto irrazionale, che, facendone il Primo metafisico, lo chiude in se stesso, lo re-

cide, appassisce, essicca, in quanto lo strappa al Pensiero, fonte di ogni pensiero, all'Essere da cui deriva il suo essere, per farne il Tutto, la cui condanna è il suo nulla, il Nulla. Il dilemma dei due idealismi è il dilemma dell'uomo, della realtà, della verità: o l'uomo, il reale, il vero sono da Dio e l'uomo è uomo, il reale è reale e il vero è vero; o l'uomo, la ragione naturale, il mondo e le verità umane sono essi stessi l'Assoluto, il Primo, e *questo* tutto, fatto irragionevolmente *il Tutto,* precipita nel Nulla. O l'idealismo del Pensiero e degli enti pensanti, quello del *cogitatus sum et cogitor,* o l'idealismo del pensiero immanente che si autopone (e perciò si autonega) come Pensiero assoluto, quello che, da Cartesio, gradualmente, ha penetrato il pensiero moderno e si è sviluppato fino a culminare nello Hegel; dopo lo Hegel, precipitosamente, è sboccato, con rigorosa consequenzialità, nelle odierne filosofie del « Nulla », del « problema », delle « convenzioni », della pura « metodologia ». Era necessario, affinchè fosse chiara la posizione dei due idealismi, anticipare queste affermazioni, che il seguito del nostro discorso cercherà di approfondire.

Il problema che poniamo è quello della verità della mia esistenza e di quella di ogni ente finito. In altri termini: io sono l'assoluta verità di me stesso, o sono *dalla* e *per* la Verità? Il problema dell'esistenza di Dio è quello della verità o dell'essere di ogni ente, dell'intelligibilità metafisica del reale o del senso assoluto dell'ente finito. Indagare se Dio esiste è sondare se vi è la verità della verità di ogni ente creato e della verità che è in ciascun ente pensante. Se il problema è quello della verità degli enti, ancora una volta risulta necessario muovere dall'uomo, il solo, tra gli enti finiti, che concepisce il suo esistere in termini di verità o d'intelligibilità. Infatti, non la pura sensazione immediata fa sorgere in noi il problema dell'esistenza di Dio, ma la riflessione sulle cose. E riflessione significa mediazione, giudizio; ma

non c'è giudizio senza l'applicazione o l'uso di princípi in base a cui si giudica. D'altra parte, se dall'ordine delle cose materiali finite e contingenti, come dal fatto che sono dotate di movimento, si argomenta intorno all'esistenza di Dio, si fa uso di alcuni princípi, per esempio di quello di causalità.

In tal caso, l'argomentazione a favore dell'esistenza di Dio dal mondo esterno si fonda sulla validità oggettiva di quel principio, cioè su una verità; pertanto il problema primo è di sapere se la mente umana sia capace di verità, come si trovino in essa o in qual modo le acquisti. Senza verità universalmente valida nessun giudizio e nessuna argomentazione oggettiva sono possibili; similmente non nascerebbe il problema dell'esistenza di Dio, se mancassimo completamente della nozione di una realtà non contingente e assoluta, se non fosse in noi una presenza oscura ed operante di quel che cerchiamo; se non fossimo in qualche modo nell'essere, cioè se non ne partecipassimo analogicamente; dalla totale contingenza e relatività non nasce il problema del necessario e dell'assoluto. La dimostrazione dell'esistenza di Dio non può partire che *dalla verità;* ma essa è per sua natura intelligibile, oggetto di un pensiero; dunque la prova non può partire, tra tutti gli enti finiti e contingenti, che dall'ente che è mente, pensiero, spirito: *dall'uomo o dalla vita spirituale*.

La posizione del problema si va sempre più precisando: *a*) dagli enti finiti e contingenti; *b*) da quelli di essi che sono menti o spiriti *c*) dall'*oggetto* delle menti; cioè dalla verità non contingente e non finita di cui sono capaci, dato che la verità non può essere che oggetto o contenuto di una mente. Se si prova che la mente finita è capace di verità e dalla presenza di essa alla mente l'esistenza di Dio, l'argomentazione può muovere anche partendo dalle cose materiali, in quanto sappiamo che c'è verità e siamo capaci di

conoscerla, che la validità dei nostri giudizi è garantita dalla oggettività di alcuni princípi; non è una nuova dimostrazione, bensì un'applicazione di quella dalla vita dello spirito, giacchè la verità della seconda prova è condizionata, dipendente, da quella della prima, che la include, come include le altre; di qui la sua superiorità, tanto da essere l'*unica* prova dell'esistenza di Dio, fondamento di tutte.

Così impostata, la questione si presenta sotto forma di dilemma: o vi è verità e la mente umana ne partecipa, e vi è problema e dimostrazione dell'esistenza di Dio; o verità non è, o, se è, la mente umana non ne partecipa affatto, e non vi è problema nè dimostrazione. Il nihilismo, lo scetticismo, l'agnosticismo, il relativismo assoluti, negando che vi è o si possa conoscere una verità necessaria universale immutabile, negano con ciò stesso il problema e l'esistenza di Dio: per loro essenza, come pensiero sono atei. Resta da dimostrare però che non vi è verità e, se vi è, la mente umana non ne partecipa; cioè se tali affermazioni sono razionali, abbiano un senso comprensibile. Nè si dica che vi è verità, sì, ma *tutta umana*, del solo ordine naturale o della sola universale ragione e ad essa immanente, perchè se la ragione si fa creatrice di verità assoluta, si divinizza *contro ragione*: mutevole e finita, è capace di « scoprire » verità assolute e non di « crearle ». Se si nega la trascendenza della Verità, non si può ammettere nè dimostrare — ragionevolmente ammettere e razionalmente dimostrare — che la ragione conosca verità assolute, per il semplice fatto che si è negata la verità nel momento stesso che la si fa figlia della ragione naturale finita e mutevole: o verità non è, ma se è, la ragione oltrepassa in quanto è alla ragione *data* e non da essa *posta*. In altri termini: o non è verità e si arriva alla conclusione assurda e contraddittoria che « è vero che niente è vero »; o è verità, e c'è un *al di là* dalla ragione; se non c'è, di nuovo, c'è il niente di verità.

2. — *Gli elementi del giudizio e il problema della sua validità.*

Affinchè sia un giudizio sono indispensabili: *a*) un soggetto razionale pensante e giudicante; *b*) un dato da giudicare; *c*) delle norme o princípi in base a cui giudica. Attività giudicante, nell'ordine della natura, è soltanto l'uomo; in quanto ente razionale giudica, gli altri enti sono giudicati. Ma l'ente giudica sulla base di alcuni principî di giudizio, non solo le cose, ma anche se stesso e gli altri enti pensanti, e ogni singolo ente pensante se stesso e gli altri. Da ciò consegue che, per quanto poco conto possa fare delle umane facoltà razionali, so che la conoscenza sensoriale nella sua pura empiricità, è un grado conoscitivo inferiore a quella concettuale. Infatti, anche quando giudicassi che nessun concetto o giudizio è vero e che la verità è nella sola e pura sensazione, sarebbe sempre un giudizio quello con cui considero vera la sensazione e falso il concetto; ma il giudizio con cui giudico vera la sensazione non è dovuto alla mia attività sensitiva nè da essa derivato, bensì alla mia attività razionale; anche in questo caso, è quest'ultima a pronunziare un giudizio di veridicità della conoscenza sensoriale e di erroneità di quella concettuale; ma il giudizio con cui giudico vera la prima e falsa la seconda è una conoscenza concettuale, la quale, proprio per il fatto che si esprime in un giudizio, è superiore ad ogni conoscenza sensoriale, di cui, contraddittoriamente, le si vuole contrapporre la superiorità. Ora è evidente: se la ragione giudica la sensazione non può essere da essa giudicata; ma la giudica in quanto fa uso di principî, senza di cui non potrebbe formulare giudizi. Per conseguenza: se non c'è giudizio senza il soggetto giudicante secondo i principî del giudizio, la verità di ogni giudizio non risiede nel soggetto giudicante contingente e finito — o nella ragione per se stessa, anch'essa finita e mutevole — nè nella cosa sottoposta a giudizio, anch'essa contingente, finita

ed inferiore allo stesso soggetto pensante per il fatto che è giudicata e incapace di giudicare e giudicarsi, ma nei *principî secondo cui il soggetto giudica* (1). Dunque vi è giudizio vero, oggettivamente valido, in quanto la ragione nel giudicare si serve di regole, di principî necessari, immutabili, universali, assolutamente validi. Non sono pure « condizioni » del conoscere in sè vuote come le « forme a priori » kantiane, ma conoscenze primali, originarie, fondamento di ogni conoscenza vera. Che l'uomo sia capace di giudizi veri ci risulta dall'aver prima dimostrato che nessuna forma di scetticismo, com'è provato dallo stesso argomento dello scettico, può negare che l'uomo sia capace di verità; ma basta che egli lo sia anche di una sola, perchè consegua: *a*) che è capace di giudizi veri; *b*) che sono presenti alla sua mente alcuni principî, fondamento della veridicità di ogni giudizio vero.

Infatti, chi dubita conosce qualcosa di vero, se non altro che dubita ed esiste come ente che dubita e s'inganna (*si fallor, sum*). Ma, come rileva Agostino (*De vera religione*, c. XXXIX), chi conosce qualcosa di vero lo conosce per la verità, dato che « tutto ciò che è vero, è vero per la verità ». La profondità di questa argomentazione non risiede nel provare che l'uomo conosce alcune verità, tra cui prima quella di non poter dubitare dell'esistenza di se stesso come dubitante ed ingannantesi, ma nel rilevare che la presenza in noi di un solo vero sarebbe impossibile senza la presenza del lume della verità: se siamo capaci di una sola verità, c'è in noi la verità. Da ciò consegue: *a*) ogni particolare verità, compresa quella della coscienza che ogni singolo ha di esistere, presuppone — altrimenti non sarebbe — una verità primale,

---

(1) Un giudizio può essere « formalmente » corretto e sostanzialmente erroneo. Ciò non significa che i principî del giudizio siano o possano essere erronei, in quanto l'errore non è in essi. Il giudizio è vero quando la relazione che enuncia è vera: falso quando è falsa, ma nell'uno e nell'altro caso i princìpi sono sempre veri; infatti, il giudizio errato si corregge adoperando sempre gli stessi princìpi.

di cui è una determinazione; *b*) l'uomo è l'artefice di tutte le verità (l'umano sapere), ma non è il creatore della verità che è in lui e di cui tutto l'umano sapere è una specificazione; *c*) le verità dell'uomo non sarebbero se non fosse in lui la verità che fa la mente capace di conoscenze vere, ma la verità, fonte di ogni umano vero, è da sè, anche se ogni umana scienza non fosse; *d*) la coscienza di me esistente, *cogito, ergo sum,* è la prima verità nell'ordine di quelle di cui sono artefice, ma non è la verità prima, della quale la coscienza di me è solo la prima determinazione, ma la verità prima e in quanto oggetto di una mente; *e*) dunque, il soggetto pensante — ma solo esso e non le verità che egli formula sul fondamento di essa — le è necessario senza che ciò implichi che ne è il creatore: il lume di verità è *oggetto interiore* della mente; *f*) per conseguenza, la coscienza di me, il *Cogito,* prima verità di cui sono l'artefice, non s'identifica con la verità prima, che la rende possibile e che, interiore alla mente, non è la mente nè è da essa prodotta; *g*) perciò, appartenenza dell'uomo ma non dall'uomo, madre di ogni umana verità compresa quella dell'autocoscienza, non è umana, ma divina: *h*) dunque, la presenza nell'uomo di verità attesta l'altra del lume di verità da e per cui è capace di verità, ma questa seconda presenza, la verità-oggetto interiore, in lui, ma non da lui, pone il problema di se stessa: principio di ogni vero del quale l'uomo è artefice, pone il problema del suo principio, che è il problema del Principio primo, della Verità o dell'Essere.

Identificare il problema del conoscere o gnoseologico con quello del suo fondamento o principio — problema ontologico-metafisico — e rinunziare a chiarire e ad approfondire, per superficiale acrisia, il problema critico della conoscenza. La capacità umana di formulare giudizi veri — verità prodotta dall'uomo — è soluzione del problema gnoseologico, ma è essa stessa problema, che porta implicito l'altro del prin-

cipio per cui ogni giudizio vero è tale; ma il problema del principio del conoscere non è più gnoseologico, in quanto è problema della verità, fonte di ogni vero, cioè della verità oggetto della mente e non suo prodotto; come tale, di ordine « ontologico », non « gnoseologico ». È essa che fa nascere il problema dell'esistenza di Dio o del suo Principio assoluto; dunque l'ontologicità della verità — la verità è l'essere — pone il problema metafisico del Principio: gnoseologia o dottrina del giudizio; ontologia o dottrina della verità prima interiore all'ente pensante; metafisica o dottrina del Principio assoluto, che è la Verità in sè: dall'umano al divino nell'uomo e dall'uomo a Dio. Questo discorso significa: *a*) vi è una verità ontologica anteriore ad ogni particolare conoscenza vera; *b*) l'atto con cui so di esistere, non solo mi dà la prima verità oggettiva, ma, quel che più conta, mi attesta la presenza di un lume oggettivo di verità, di cui l'autocoscienza è solo una determinazione, anche se la prima e la sola essenziale. Dunque, verità primale e fondante *in interiore homine,* come oggetto della mente, madre dello stesso pensare, per la quale il soggetto è pensante ed ha coscienza di esistere come tale; la mente non adegua il suo lume di verità, l'autocoscienza non esaurisce l'interiorità; la verità *in interiore homine* per la sua stessa presenza, stimola, slancia, obbliga l'uomo a trascendere *et se ipsum.*

Autocoscienza è coscienza di sè e di altro da sè; come autocoscienza pura, l'« altro da sè » è l'oggetto o Idea, la verità interiore, che il soggetto coglie nell'atto che ha coscienza di sè come ente pensante; anzi ha coscienza di sè perchè ha coscienza dell'altro, l'oggetto interiore o il lume di verità, che lo fa essere coscienza di sè e dell'oggetto stesso. L'interiorità fonda l'autocoscienza trascendendola; dunque non l'autocoscienza come coscienza di me soggetto pensante, ma l'autocoscienza come atto primo o prima specificazione dell'interiore verità pone il problema dell'esistenza di Dio, nè

può non porlo; le è necessariamente intrinseco: in quanto partecipe dell'infinito della verità non può non porsi il problema dell'Infinito in sè. L'idealismo trascendentale e qualsiasi filosofia dell'immanenza sono al di qua di questa problematica, nell'anticamera dell'ontologia e della metafisica, che si rifiutano di riceverli fino a quando si ostinano a fare filosofia della natura etichettata fraudolentemente per filosofia dello spirito.

3. — *I princìpî del giudizio non sono « posti » dalla ragione, nè indotti dall'esperienza esterna.*

In quanto abbiamo detto ci sembra implicitamente risolta, nella parte negativa, anche la questione dell'origine dei princìpi del giudizio. Infatti, se sono le norme assolute ed immutabili con cui la ragione giudica ogni cosa, consegue:

1) la ragione non può sottoporre le norme a giudizio, in quanto, se la norma stessa fosse passibile di giudizio, cesserebbe di essere norma ingiudicabile per esserlo quella o quelle che la giudicano: o la norma è norma di giudizio e allora essa che giudica tutto non può essere da nulla giudicata; o è da sottoporre a giudizio e non è essa la norma di giudizio, bensì quella che la giudica.

2) Se la ragione non può giudicare le norme secondo cui giudica, essa stessa ne è giudicata: il giudizio errato, conseguenza della finitezza della ragione umana, è riconosciuto per tale e corretto in base alle norme con cui la ragione giudica; dunque sono esse che giudicano l'operato della ragione, se i giudizi che essa formula siano veri od erronei.

3) Da ciò consegue che le norme sono *indipendenti* dalla ragione, da essa non prodotte ma ad essa *date* e, come tali, superiori, in quanto, secondo una celebre espressione di Agostino, non vi è dubbio che *qui iudicat, eo de quo iudicat esse*

meliorem [2]. In breve, le norme del giudizio o le verità che lo fondano non sono un prodotto dell'attività razionale, in quanto, se tali, essendo la ragione mutevole e finita, sarebbero anch'esse mutevoli e finite; dunque, son esse che rendono possibili i giudizi e l'attività della ragione e non viceversa: non vi sono norme vere perchè vi sono giudizi veri, ma vi sono giudizi veri in quanto la ragione può disporre di norme vere, in base a cui giudica e dalle quali è essa stessa giudicata. La ragione non è madre ma figlia della verità, e, perchè tale, madre a sua volta di verità; dunque l'origine delle verità che la fanno vera non è da cercare in essa. Pertanto *altro è il problema della verità, altro il problema del conoscere razionale.*

Torto dell'idealismo panlogistico di Hegel, di alcuni suoi epigoni e di quanti non distinguono i due problemi, è di ridurre la metafisica a gnoseologia, identificando il problema metafisico con quello gnoseologico e dissolvendo quello del principio-fondamento del conoscere nell'altro del conoscere, principio e fondamento di se stesso. Il conoscere, assolutizzato, si chiude in se stesso, verità di sè a sè, si autopone, consumando la soppressione violenta ed arbitraria del problema della verità o della intelligibilità metafisica del conoscere razionale. È la sopraffazione che la ragione perpetra contro la verità illuminante; il sovvertimento per cui essa, fondata dalla verità, si pone come fondante la verità stessa. La distinzione, in seno all'idealismo di Hegel e all'hegelismo, rinasce nella forma della dualità dialettica del pensiero pensante e del pensiero pensato, nel dialettismo dell'autoposizione e dell'autonegazione del pensiero; e non può non rinascere in quanto il conoscere razionale va in cerca del suo fondamento, del suo principio che è la verità. Dissolto il paralogismo e con esso la soluzione illusoria del problema nella dialettica del pensiero, il problema del fondamento del

(2) Il lettore si sarà già accorto come l'argomentazione *dalla verità*, che stiamo svolgendo per provare l'esistenza di Dio, sia di ispirazione agostiniana. Il testo più completo a questo proposito è il *De libero arbitrio* L. II.

conoscere rinasce imperiosamente e si pone come problema ontologico della verità o dell'essere fondante ogni conoscere, e il pensare come tale, e come problema metafisico del Principio assoluto, cioè della intelligibilità della verità dello stesso conoscere razionale e del senso e del fine dell'uomo nella sua integralità. Il problema dell'esistenza di Dio non nasce nè può nascere in una filosofia come « sistema dell'assoluta scienza razionale » in quanto in essa è dissolto il problema della verità; nasce invece all'interno della ricerca del fondamento assoluto o del Principio primo della veridicità delle norme del conoscere razionale, cioè in una filosofia che indaga sul donde quest'ultimo deriva la sua validità. *Il problema dell'esistenza di Dio è il problema della verità,* che è l'oggetto primo ed interno della filosofia; *prima di essere problema della ragione o del giudizio sulle cose, è problema della intelligenza,* dell'intuizione fondamentale della verità, lume della ragione.

4) D'altra parte, se le cose sono giudicate dalla ragione secondo i princìpi del giudizio, non possono esse — contingenti, mutevoli, finite e inferiori alla stessa ragione — essere produttrici di tali verità; le cose posseggono un grado di verità o di essere (sono, per es., più o meno belle), ma non la norma universale, con cui la ragione giudica del loro grado di essere o di verità, e che pertanto è indipendente dalle cose stesse e preesiste al giudizio che per mezzo suo la ragione pronunzia sulle cose. Voler ricavare dall'esperienza sensoriale i princìpi del giudizio è rischiare, senza venire a capo della questione, conclusioni scettiche, a cui, prima o poi, arriva ogni forma di empirismo. Il mutevole e contingente non può essere fonte dell'immutabile e necessario; il grado di verità che riscontriamo nelle cose contingenti non solo non adegua la verità conosciuta con la mente, ma è conosciuto e giudicato in quanto nella mente preesistono le norme oggettive del giudizio. Per conseguenza i princìpi immutabili, fondanti la veridicità dei giudizi, non sono deducibili

a priori dalla ragione per analisi, nè sono un prodotto della sua attività; non inducibili *a posteriori* nel senso di contenuti enucleati da una forma qualsiasi di esperienza sensoriale.

Donde, allora, questi princìpi?

4. — *Ragione ed intelligenza: l'intuito fondamentale dei princìpî del giudizio.*

Prima di rispondere a questa domanda, è opportuno chiarire un altro aspetto della questione.

I princìpi del giudizio sono noti alla ragione, che di essi si giova per giudicare; la sua attività è discorsiva: stabilisce nessi e rapporti, formula giudizi e costruisce il discorso. La ragione pertanto applica i princìpi, li media, non ne ha conoscenza diretta: *essi sono conosciuti direttamente dall'intelligenza e applicati dalla ragione,* la quale più che l'attività intuente i princìpi è quella, diciamo così, che li adopera ([3]). Per conseguenza le verità sono *oggetto* della intelligenza, ad essa presenti; la mente le *vede* in se stessa, le scopre dentro di sè. Per l'intelligenza le norme sono *illuminanti,* le danno la *visione* diretta della verità non com'è in sè ma come è alla mente presente nell'ordine naturale; per la ragione sono, sì il suo lume, ma lume giudicante, ne mettono in moto la capacità di formulare giudizi e le danno la conoscenza mediata o indiretta della verità. Non abbiamo ancora detto l'origine di queste verità, ma soltanto dimostrato che non le produce la mente umana che pur ne è illuminata e costituita, nè la ragione, che pur di esse si giova per giudicare, nè derivano dai contenuti dell'esperienza sensoriale ai quali li ap-

(3) Si può osservare che i princìpi si colgono nel momento che sono applicati, non prima nè fuori della concretezza della esperienza. Rispondiamo che ciò non mette in questione l'intuito fondamentale dei princìpi, in quanto l'esperienza e i giudizi della ragione sono possibili proprio per i princìpi, i quali, presenti nell'esperienza non sono elementi derivabili da essa, che anzi li presuppone. D'altra parte la distinzione intelligenza-ragione va sempre considerata nell'unità concreta della vita spirituale.

plica: constatiamo che *sono in noi, presenti alla nostra mente, da essa direttamente intuite, suo oggetto intelligibile.*

Sono, dunque, innate? Non nel senso dell'innatismo platonico, ma in quello dell'interiorità agostiniana: *presenza* illuminante ed operante della verità *in interiore homine;* presenti anche quando la ragione erra, perchè non è la verità che è assente a noi, ma noi ad essa. Se per ipotesi assurda, la nostra mente fosse privata di questi princìpi, non solo sarebbe incapace di verità, ma l'uomo, come spirito e anche come corpo, sarebbe annientato. Questa presenza enigmatica della verità in noi, non proveniente da noi nè dalle cose, e di cui pur partecipiamo, pone il problema della sua origine; dunque, ci autorizza a porre l'ipotesi «Dio» come possibile soluzione del *problema dell'origine della verità dalla nostra mente intuita* e di quello dell'intelligibilità di ogni esistente. Meraviglioso già che enti finiti e contingenti siano capaci di verità immutabile e necessaria; che le cose abbiano un grado di essere o verità e nel loro divenire un ordine che non passa, le regola e orienta.

Qualcuno potrebbe osservare: i principî, come dite, giudicano la ragione e non questa li giudica anche se giudica secondo essi; ma chi riconosce veri i princìpi è la ragione; dunque, sia pure per dire che son veri, essa li giudica. Esatto, ma l'atto con cui la ragione dice che i princìpi son veri non è un giudizio, bensì una constatazione: la ragione, giudicando veridicamente, testimonia della loro verità; d'altra parte, i princìpi non sono oggetto immediato della ragione, ma della mente a cui sono presenti. In altri termini, il cosiddetto giudizio con cui la ragione riconosce la verità dei princìpi non fonda la validità dei princìpi stessi, ma è l'atto con cui la ragione si costituisce come capace di giudizi veri sul fondamento della loro verità fondante.

5. — *Il problema dell'origine dei princìpi del giudizio: tre risposte fondamentali.*

Degli elementi che compongono il giudizio — il soggetto pensante, un dato da giudicare e le norme in base a cui la ragione giudica — c'interessa quest'ultimo come quello che pone il problema della verità oggettiva dei princìpi secondo cui la ragione giudica. *Il problema del conoscere è fondamentalmente quello della formazione dei concetti; il problema della verità quello della origine dei princìpi,* la cui « profondità » è tale da convincere che essa oltrepassa le possibilità dell'uomo. Prendiamo in considerazione tre risposte, corrispondenti a tre diverse concezioni metafisiche e gnoseologiche: in esse è contenuta quasi tutta la storia della filosofia.

Prima risposta. - Non vi sono nella mente umana princìpi del giudizio, in quanto tutto nella conoscenza deriva dall'esperienza sensoriale.

È la risposta dell'empirismo la quale, a rigore, non è tale per il semplice motivo che non risolve ma sopprime il problema; infatti, dall'esperienza sensoriale non possiamo indurre alcun principio assoluto e universalmente valido. Non per nulla l'empirismo, dalle sue origini occamiste a Locke, Hume e fino ai nostri giorni, è nominalista, agnostico, scettico. Se e quando non è tale, è contraddittorio: voler derivare dall'esperienza sensoriale i princìpi con cui la ragione giudica l'esperienza stessa, è come dire che i princìpi sono anch'essi « cose ». Ma i princìpi del giudizio non son cose — e come non-cose sono ininduttibili dall'esperienza sensoriale — nè, d'altra parte, sono conoscenze *a priori*; consegue che l'empirismo è costretto a negare la validità oggettiva dei princìpi e con essi la veridicità dei giudizi. Con ciò nega la verità ed il problema della verità del conoscere razionale perchè inizialmente, anche se implicitamente, fa della verità, realtà intelligibile, « cosa » tra cose. Assimilati alle quali

i princìpi del giudizio, l'empirismo ne riduce a due gli elementi; ma, come vedremo tra poco, neppure a due.

Seconda risposta. - I princìpi del giudizio sono a priori: innati nella mente umana (Razionalismo cartesiano-leibniziano) *o prodotti dall'attività del soggetto pensante* (Criticismo e Idealismo trascendentale).

Nel primo caso sono conoscenze assolute, nel secondo soltanto « condizioni » assolute del conoscere. Il razionalismo innatista già comincia a non distinguere tra problema della verità e problema del conoscere razionale. Di qui il suo andare ai due estremi: da un lato, ammessa l'intuizione diretta dell'essere, nega il conoscere razionale e, per conseguenza non può giustificare la ragion d'essere del mondo (Malebranche); dall'altra, nega l'intuito della verità e riduce la conoscenza alla pura razionalità con uguale conseguente negazione del mondo (panteismo acosmico dello Spinoza). Ad eccezione del Malebranche, il razionalismo moderno perde a poco a poco il senso dell'origine trascendente della verità e instaura l'autonomia della ragione senza distinguere tra problema della conoscenza e problema del fondamento del conoscere; d'altro lato, si avvia al filosofismo illuminista che non distingue più tra filosofia e scienza e *separa* nettamente il problema filosofico da quello teologico.

Così è preparato il terreno al Criticismo e all'Idealismo trascendentale, che segnano il passaggio dall'« innatismo » all'« immanentismo » della verità: i princìpi del giudizio sono forme *a priori* immanenti dell'attività del soggetto pensante. Per conseguenza il problema della verità s'identifica con quello del conoscere razionale: non vi è un principio della sua assolutezza (Hegel), non esigenza di assoluto, ma l'assoluto, essa, verità *di* e *a* se stessa: il razionale adegua il reale e il reale il razionale. Pertanto il problema dell'intelligibilità metafisica della conoscenza non può avere più posto nell'idealismo trascendentale, in quanto il sapere razionale

è tutta l'intelligibilità metafisica: la gnoseologia è essa la metafisica, la sola possibile. Il problema dell'*essere della verità* del giudizio è risolto nell'altro della verità immanente allo stesso soggetto pensante: metafisica del pensiero e non dell'Essere o della Verità che fonda il pensiero. In altri termini, il pensiero stesso è verità, padre e fondamento della veridicità di ogni conoscenza vera o razionale, con cui s'identificano pensiero e reale. Anche questa volta i tre elementi del giudizio sono ridotti a due; anzi, anche questa volta, neppure a due.

Infatti, l'idealismo trascendentale risolve e nega il reale ed ogni ente nel Soggetto unico assoluto che è oggetto a se stesso; anzi — con il Gentile — nell'*Atto* del pensare o nel Pensiero pensante, unico, ineffabile, puntuale. Allo stesso modo l'empirismo, diventato positivismo, risolve il reale ed ogni ente nella *Cosa unica,* alla quale assimila il pensiero, che ne è un epifenomeno, « cosa » dalle stesse leggi delle cose governata. Ma il positivismo non è solo sviluppo dell'empirismo, bensì risultato della collusione di quest'ultimo e dell'idealismo trascendentale attraverso il criticismo di Kant: se da un lato può sembrare rinunzia al panlogismo dello Hegel, dall'altro, ne è uno sviluppo. Infatti, se la ragione è tutta immanente al mondo ed il processo dell'uno è quello dell'altra; se vi è adeguazione perfetta tra reale-cosmo e razionale, consegue che assoluto filosofare è assoluto scientizzare: la filosofia si risolve nella scienza e vi s'identifica; lo Assoluto è la Scienza, la filosofia ne è la « metodologia ». La metafisica cosmologico-gnoseologista dal razionalismo ad Hegel ha nel positivismo uno dei suoi sviluppi coerenti: posto il conoscere razionale come fondante se stesso; negato il problema ontologico-metafisico della verità e per conseguenza una verità oggetto della mente; identificato il sistema del « sapere » con quello del « mondo », consegue che tutto il pensiero è ragione, che l'oggetto unico della ragione sono le cose e i princìpi del conoscere, cose essi stessi, o schemi,

categorie in cui ordinare i fatti dell'esperienza. Non più i princìpi, ma « divino » è il *fatto,* come dice l'Ardigò, quasi i fatti fossero essi ad illuminare la mente. Così, per l'idealismo trascendentale, posto che i princìpi del giudizio sono il prodotto dell'attività del soggetto pensante, divino, anzi Dio stesso, è il Pensiero e non più la verità che lo illumina; ma siccome il Pensiero è tutto immanente nelle cose e nel mondo — dire che il mondo è immanente al Pensiero è dire la stessissima cosa che il mondo adegua, immanentisticamente, il Pensiero stesso — la divinità di quest'ultimo è divinità delle cose. Perciò a un epigono di un Hegel pensato, o meglio spensato, con mentalità afilosofica è stato facile ridurre la filosofia a « metodologia della storia », cioè dei *fatti* umani, forma di positivismo umanistizzante che, nel fondo, non differisce da quello naturalistico, che riduce la filosofia a metodologia delle scienze o dei fatti naturali. Infatti, se questo positivismo assolutizza la scienza, l'altro assolutizza la storia. Così la Ragione-Dio dello Hegel si precisa, senza che vi sia opposizione sostanziale, come Storia-Dio e Scienza-Dio. « Ciò che è reale è razionale, ciò che è razionale è reale »; consegue che se Dio non è razionale, non riducibile alla Ragione immanente, se non è la stessa Ragione immanente, non è reale. Ma Dio identificato con la Ragione immanente non è più Dio, è il Cosmo; e se il Cosmo è Dio, Dio non esiste.

In conclusione: *a*) il problema della verità, fondante la veridicità del conoscere, risulta soppresso e con esso la verità, la luce che fa intelligente la mente e la ragione capace di conoscenza oggettiva: non sono possibili giudizi veri senza l'oggettività dei princìpi del giudizio; *b*) questi cessano di essere oggettivi nel momento stesso che si riducono a « funzioni » trascendentali del Pensiero o della Trascendentalità, principio creatore della verità, luce a se stesso e fondante da sè la propria assolutezza: il conoscere razionale è tutto e l'assoluto sapere; *c*) ma esso è giudizio sulle cose, dunque, tutto il sapere è sapere le cose, e niente le oltrepassa;

d) tutto è cosa: *cose* spirituali o umane, ma sempre *cose o fatti*: idealisti, spiritualisti, positivisti o come si chiamano sono in ogni caso fondamentalmente e sempre materialisti (perciò il marxismo ha oggi tanto da dire, a prescindere dalle contingenze politico-sociali); *e*) così come sono negatori della essenza della filosofia, fatta necessariamente pura metodologia, in quanto le si nega l'oggetto interno — il problema della verità — quello che la costituisce autonoma e la fa metafisica dell'essere che è verità e della verità che è l'essere.

Ma non basta: posto che l'unico sapere è quello razionale o « mondano » — giudizio sulle cose per stabilire nessi e rapporti tra i dati dell'esperienza sensoriale — sapere assoluto in quanto ha il suo fondamento in se stesso, consegue che, proprio perchè la ragione si pone come essa stessa principio dell'oggettività, quel sapere e ogni sapere è privo di fondamento: la filosofia dallo Hegel in poi è, infatti, processo di « sfasciamento » del sistema della Ragione. Essa ha accolto dapprima la conclusione del criticismo kantiano, convergenza del razionalismo e dell'empirismo, che l'*a priori* è « funzione » del soggetto pensante e l'esistenza di Dio per conseguenza non è razionalmente dimostrabile; e successivamente l'altra, che la Trascendentalità è essa stessa l'essere tutto e che non c'è problema dell'esistenza di Dio perchè Dio è lo stesso Logo immanente nel suo eterno divenire dialettico (Hegel). Ma quest'ultima conclusione è stata spinta fino a negare la « teologicità » della Ragione hegeliana e a concludere, come il pensiero più recente, che, se Dio non esiste e l'uomo non è Dio, niente ha più senso e tutto è assurdo. La filosofia moderna, come filosofia della sola « ragione », è filosofia senza « intelligenza »; perciò ha perduto Dio e l'uomo.

Terza risposta. — I princìpi del giudizio sono presenti alla mente, che ne ha l'intuizione.

Questa l'*intelligenza* costituita dalla verità interiore, luce che illumina la ragione, che, illuminata, getta luce sulle cose, le giudica, e giudicandole le vede nella loro intelligibilità o loro grado di essere. E' la risposta dell'idealismo trascendentista, di derivazione e tradizione platonica, il solo idealismo autentico e, come tale, il solo vero realismo. I due idealismi concordano sull'apriorismo dei princìpi del giudizio, ma discordano radicalmente sul modo d'intenderli. L'idealismo trascendentale fa dei princìpi del giudizio un prodotto del pensiero naturale e le condizioni categoriali della conoscenza, identificando, come già detto, il problema della verità come quello del conoscere razionale; l'idealismo trascendentista, invece, distingue tra « sapere » intuitivo e « conoscere » razionale, tra presenza immediata della verità *alla* mente e presenza riflessa della verità nella ragione; pertanto, per esso, i princìpi del giudizio sono verità *interiori* alla mente, luce di essa, da cui la ragione è illuminata. La *intelligentia* è il fondamento della *ratio,* che cerca l'intelligenza, la luce con cui, giudicando, illumina le cose e le conosce: le « conosce » in quanto le « vede » nella luce della verità alla mente presente. Ma *la presenza della verità oggettiva alla mente, appunto perchè interiorità, esclude l'immanenza della verità stessa ed importa la sua trascendenza rispetto alla mente.* La verità, presente alla mente, è più di essa: nel mio pensare e conoscere vi è qualcosa che trascende l'atto del mio pensare e conoscere, verità che è mia, *non da me,* più di me. Per essa son vere tutte le cose vere, ogni ente è verità, il pensiero capace di verità e la ragion di giudizio vero; ma essa non è le cose vere, nè ogni ente vero, nè il mio pensiero, nè i miei giudizi: è ciò che fonda i singoli veri e li trascende. Per conseguenza, la presenza della verità alla mente è insieme trascendenza, in quanto alla mente è presente qualcosa che non è prodotto da essa. Donde questa presenza? Quale il Principio assoluto della verità che illumina la mia

mente, per cui sono capace di giudizi veri? E' questo il problema dell'intelligibilità metafisica del conoscere ed è appunto il problema dell'esistenza di Dio.

6. — *Indubitabilità ed indistruttibilità della verità dei princìpi del giudizio.*

Irrazionale e ridevole qualsiasi tentativo di mettere in dubbio la verità dei princìpi del giudizio; infatti, esso si configura come pretesa di giudicare *intorno* alla loro veridicità fondandosi proprio... *sulla* loro verità! Ma, se i princìpi del giudizio sono « al di là » del dubbio, consegue che l'intelligenza che li intuisce è « fuori » del dubbio e dell'errore: il dubbio è della ragione e del conoscere razionale non della intelligenza e del sapere intuitivo; l'errore è nei nessi e rapporti che la ragione stabilisce ed essa stessa corregge, non nei princìpi del giudizio e nell'atto intellettivo che li intuisce. L'intelligenza o intuito della verità è sempre nella verità; la mia mente e ogni mente umana, in questo senso, è la *libera prigioniera* della verità. Anche se in odio ad essa volesse scacciarla non potrebbe: vi abita ed è in casa sua; neanche il pazzo perde la verità, che resta presente alla sua intelligenza. Infatti, il pazzo è uno « sconnesso », ragiona male o non ragiona affatto, come si dice, pensa ed agisce con nessi mal combinati, ma non potrebbe sragionare o sconnettere, senza i princìpi del giudizio presenti alla sua mente: se ne fosse privo non penserebbe affatto, nè male nè bene, non sragionerebbe. Pietre, piante, animali non sono pazzi. Dunque anche nel pazzo c'è l'uomo essenziale e profondo, la presenza della verità: la ragione sopraffatta lo ha abbandonato, la verità no, e fa che egli, sragionante, sia sempre uomo, soggetto spirituale.

D'altra parte, anche ammesso, a detta di alcune teste scientifiche di pseudofilosofi di moda, che tutto il conoscere razionale sia « convenzionale » nel metodo, nelle premesse e

nelle conclusioni, ciò non scalfisce minimamente il nostro discorso: è possibile il convenzionalismo della conoscenza razionale, proprio in quanto vi sono princìpi non convenzionali che lo rendono possibile. Dire che anche essi sono convenzionali è giudicare i princìpi in base a cui si giudica e che non possono essere giudicati. Domando: in base a quali altri princìpi si giudicano convenzionali i princìpi? Una delle due: o non ve ne sono altri e non potete giudicarli convenzionali; o ve ne sono altri, e allora sono essi i princìpi non convenzionali. Anche se tutto il conoscere fosse convenzionale non potrebbero essere convenzionali i princìpi in base a cui giudico che tutto è convenzionale; se lo fossero, bene, in tal caso niente sarebbe convenzionale.

Non vi è giudizio con cui io possa distruggere la verità; se non altro non potrei distruggere la verità del giudizio con cui pretendessi distruggerla! Non posso annientare la mia *mente, l'uomo profondo* in me, anche se posso distruggere la mia ragione: non la distruggono nè la pazzia, nè la scemenza, nè la violenza scatenata delle passioni, anche se sconvolgono o annientano la mia ragione. Il mio io profondo, perenne, immortale — come perenne ed eterna è la verità — non è l'*io razionale* propriamente detto, ma l'*io intelligente,* che è oltre la ragione e perciò oltre la scienza, la pazzia, la morte. Anche nel naufragio totale di un'anima, superstite la presenza della verità, sopravvive il meglio di lei, in lei *il più* di lei. Perciò anche l'uomo più reietto è capace di affermazioni vere, di slanci di bene; le profondità del suo essere restano sempre orientate verso Dio. Se i sotterranei della sua coscienza, sia pure per un attimo, sono rischiarati consapevolmente dalla luce della verità, quel lampo può essere decisivo, operare una trasformazione radicale: il reietto può diventare lume di verità e fuoco di carità, potenza di santità. La verità, ogni verità, per piccola che sia, è eterna; perciò va riconosciuta, rispettata, amata: è divina; in questo

senso, è divino l'uomo nel suo ordine, e ogni cosa per il suo grado di essere. Dunque, l'uomo va sempre rispettato ed amato: avanzo dolorante di miseria o rudere di mille delitti, in lui abita ancora e sempre la verità, che è divina ([4]). Essa, non privilegio di alcuni ma bene a tutti comune, inerisce alla natura di ogni ente pensante in quanto tale: lume dell'intelligenza, è dell'uomo, di ogni uomo, del povero e del ricco, del venturoso e del percosso dalla sfortuna. E' la riflessione scientifica o tecnica, la elaborazione dotta e concettuale che è solo di alcuni uomini; ma l'uomo essenziale, radicale, è nell'intelligenza della verità primale, fondamento di ogni elaborazione razionale e scientifica; in essa la sostanziosa e sostanziale sostanza umana. Togliere, per ipotesi, all'uomo la verità e dargli tutto il benessere possibile e l'universo, è un'operazione somigliante a quella di un assassino che, dopo aver ucciso, adorna splendidamente con meticolosa cura il cadavere della vittima. Chi è nella verità, chi sa, può sempre arricchirsi di conoscenza, perchè quel lume è il principio che fonda la veridicità di ogni conoscere. Non è divino il pensiero (idealismo trascendentale), non il fatto o la cosa (empirismo e positivismo), è divina la verità in noi, madre di ogni verità razionale e figlia della Verità che la oltrepassa e ci oltrepassa immensurabilmente.

7. — *Elementi e formulazione della prova «dalla verità».*

Dopo questo lungo discorso necessario e chiaritivo dell'essenza della prova, raccogliamo tutti gli elementi che la ricerca ha messo a nostra disposizione.

---

(4) Quanto sopra è detto previene un'eventuale obiezione: la vita concreta dello spirito non è solo verità e bene, ma anche errore e male; è da questa reale dialetticità che si ascende a Dio e non dalla sola intuizione della verità. Certo, la vita spirituale è conflitto di verità ed errore, di bene e male, ma tale conflitto non vi sarebbe senza la presenza della verità alla mente. Ora è proprio questa presenza il fondamento dell'argomentazione dell'esistenza di Dio.

1) La verità è un'entità intelligibile, oggetto di un pensiero o di una intelligenza: non vi è verità senza un pensiero che la pensa, un'intelligenza che la intellige. Nel caso della mente umana finita, ciò non significa che la mente faccia essere la verità, « la ponga », ma solo che la scopre in sè, la intuisce; dunque, la verità che l'umana mente intuisce è da essa indipendente. D'altra parte, come verità non di ieri o di oggi, ma di sempre, è necessaria, eterna; era verità prima che mente umana la pensasse e lo sarà anche se nessuna mente umana esistesse. Ma se è verità, oggetto d'intelligenza, non può essere senza un'intelligenza che la pensi, nè può non essere, appunto perchè eterna; dunque vi è la Mente o il Pensiero che la pensa, eterno come essa. Ma se Pensiero eterno, è della *stessa natura* della Verità; il Pensiero eterno ed assoluto è la Verità eterna ed assoluta, a differenza della mente umana finita che ne partecipa soltanto. Dunque esiste la Mente assoluta infinita che è la Verità in sè assoluta e infinita, da cui è ogni verità: è la *Verità creatrice*.

Si potrebbe obiettare: concediamo che la mente umana intuisce verità immutabili e necessarie, ma ciò non basta a provare che esiste Dio come Verità assoluta, in quanto le verità dalla mente intuite, proprio perchè intelligibili, appartengono all'ordine della mente o del pensiero non a quello della realtà; dunque non è ancora spiegato il passaggio dall'ordine del pensiero all'ordine del reale.

Chi così obiettasse dimostrerebbe di essere affetto dal più grossolano empirismo, in quanto: *a*) da un lato, identifica il reale con l'empirico, cioè con il grado più povero della realtà; *b*) dall'altro, non tien conto che noi argomentiamo dalla presenza della verità alla mente, cioè non da un possibile o pensabile, ma dall'*ente* pensante, dall'uomo alla cui mente è presente la verità, e l'ente pensante appartiene all'ordine dell'esistenza, non del possibile; *c*) nè tiene conto che, se per l'essere finito la verità intuita è solo dell'ordine

del pensiero perchè egli per la sua finitezza non può essere il soggetto sussistente ad essa adeguato (se il pensiero umano adeguasse la verità infinita sarebbe esso Dio e per ciò stesso insensatamente ateo), per la Mente infinita, invece, la verità è lo stesso ordine dell'Essere. La Verità in sè non è un'entità di ordine ideale, ma è Dio, l'Essere con cui s'identifica. In altri termini, la distinzione tra i due ordini, per cui non è logicamente corretto dedurre dal pensabile la sua esistenza, è valida per il finito e non per l'Essere infinito o Dio. Su questo punto ha ragione S. Anselmo e non Gaunilone; e, posteriormente, il paralogismo è di Kant, non del Santo di Aosta.

Questa precisazione significa ancora ben altro: la verità è oggetto nell'uomo, perchè non può identificarsi con il soggetto, ente finito, ma come Verità in sè è soggetto, è il Soggetto infinito e assoluto; dunque Dio, che è la Verità, non è l'Oggetto impersonale, ma il Soggetto. Questa precisazione è valida contro chi obiettasse che io faccio di Dio l'Oggetto o la Sostanza assoluta, al pari dello Spinoza o del Carabellese.

2) Si arriva alla stessa conclusione secondo un altro ordine di considerazioni: la verità che la mente umana intuisce e di cui la ragione si serve per formulare giudizi validi, ha i caratteri dell'immutabilità, necessità, universalità, i quali ci obbligano a riconoscere che è, sì, nella mente umana, ma non dall'uomo creata; i caratteri essenziali della verità sono gli stessi della definizione nominale di Dio; dunque, la verità presente nella mente umana non può essere che di origine divina: esiste Dio, Mente o Verità assoluta, che gliene ha fatto dono.

Di qui ancora la necessità di tener distinte *l'intelligenza e la ragione di Dio*: non vi può essere ragione di Dio *senza* intelligenza di Dio, mentre, anche quando non vi è o viene a mancare la prima, resta la intelligenza di Lui, inesprimibile perchè la ragione ne è impedita come nel caso del pazzo, dell'idiota, dell'ateo: niente può strappare la verità

dalla mente e la mente dalla verità, che è divina, più dell'uomo e all'uomo donata. Anche nella mente del pazzo o dell'idiota, del malvagio o dell'ateo c'è perennemente la presenza di Dio come presenza della verità data all'intelligenza. Per conseguenza, da un lato, la ragione che nega Dio è la *ratio* nemica di se stessa, ribelle all'*intellectus,* fuori dell'intelligenza, insensata: dall'altro, la *ratio* che argomenta dalla presenza della verità all'*intellectus* l'esistenza di Dio, dimostra conformemente all'intelligenza, non la fa essere: la *ratio* chiede all'*intellectus* la ragione di se stessa. Perciò, da questo punto di vista, la *ratio* è un potere conoscitivo inferiore all'*intellectus* da cui dipende. Il dubbio e l'errore possono trovarsi nella ragione non conforme al vero, non nell'intuito fondamentale della verità.

3) Tutti i caratteri che analogicamente attribuiamo a Dio sono contenuti nella verità dalla nostra mente intuita: 1) la verità rispetto alla mente è incondizionata; Dio, l'Essere che è principio di se stesso; 2) la verità è necessaria ed immutabile; Dio, l'Essere necessario ed immutabile; 3) la verità oltrepassa e trascende la mente umana; Dio, l'Essere trascendente; 4) la verità è creatrice di giudizi veri; Dio, l'Essere creatore; 5) la verità è ordine e perfezione; Dio, l'Ordine e la Perfezione assoluti; 6) la verità è essere, ciò che di essere è nella mente e nelle cose; Dio, l'Essere realissimo; 7) la verità guida la mente alla conoscenza vera, suo fine e perfezione; Dio, l'Essere intelligente che ordina a un fine; 8) la verità è l'oggetto di un soggetto pensante; Dio, che è la Verità, il Soggetto intelligente infinito.

4) Ormai possiamo dare alla prova la sua formulazione precisa: l'*ente intelligente intuisce verità necessarie, immutabili, assolute; l'ente intelligente, contingente e finito, non può creare nè ricevere dalle cose per mezzo dei sensi le verità che intuisce; dunque esiste la Verità in sè necessaria, immutabile, assoluta che è Dio.* Oppure sotto altra forma più propriamente agostiniana: *nulla vi è nell'uomo di superiore*

alla mente; ma la mente intuisce verità immutabili ed assolute, che sono ad essa superiori; dunque esiste la Verità immutabile, assoluta, trascendente che è Dio.

La ragione giudica secondo i princìpi intuiti dall'intelligenza senza che possa giudicarli; pertanto essa non può mettere in discussione, pretendere di dimostrare, la verità di quelle verità, fondamento della veridicità dei suoi giudizi. Intuite dalla mente, sono applicate dalla ragione; non ha senso domandarsi perchè è così o se potrebbe o avrebbe potuto essere diversamente, in quanto non ha senso pretendere la dimostrazione di quelle verità, fondamento della veridicità di ogni dimostrazione: sono fuori discussione, al di sopra della dimostrazione razionale. Nè dimostrare l'esistenza di Dio « dalla verità » significa porre in discussione i princìpi, punto di partenza fuori discussione. Per conseguenza, nell'intuizione delle verità immutabili e necessarie è implicata l'esistenza di Dio, in quanto la loro presenza è già presenza in immagine di Dio stesso. In questo senso si può dire che ogni qual volta la mente è presente alla verità che è in lei e di cui la ragione fa uso, è presente a Dio; dunque, *pensare è pensare Dio* senza che Egli sia l'oggetto diretto ed immediato del nostro pensiero: Dio è *l'al di là interiore,* il Trascendente. Non il ragionamento o la dimostrazione fa che Dio esista, ma semplicemente constata che esiste: 2+2 *è* uguale a 4 non che *deve* esserlo; Dio *esiste,* non che *deve* esistere. Più brevemente si può dire che dimostrare l'esistenza di Dio è acquistare piena consapevolezza della nostra vita spirituale, dalla quale infatti muove l'argomentazione, la cui forza è nella proposizione « è presente alla mente umana qualcosa che è superiore ad essa, e alla ragione »; da qui la ragione argomenta. Dunque il processo razionale va dall'esistenza degli spiriti finiti e contingenti all'esistenza dello Spirito infinito e necessario; oppure dal soggetto pensante nell'oggettiva verità che gli è interiore e lo costituisce pensante, alla Mente infinita che è la Verità. Pertanto non si tratta

di procedimento dall'idea all'esistenza di Dio, ma dall'ente pensante finito e contingente all'Esistente assoluto e necessario che lo fa essere ente pensante.

D'altra parte, l'uomo pensa per la verità, oggetto naturale del pensiero, che è tale solo per essa: la verità presente al pensiero è presenza del pensiero, lo costituisce. Per conseguenza, la « presenza » del pensiero è « compresenza » della verità; dove c'è pensiero c'è verità e viceversa; dove c'è pensiero c'è dualità, il pensiero, che è tale perchè si illumina alla verità, e la verità, che gli è presente e fa che esso sia. La prima alba del pensiero è la prima luce della verità, l'inizio dell'esplicitazione dell'implicito originario, di quell'unità primale, per cui anche la notte più densa della coscienza è sempre quella nella quale veglia la presenza di Dio. La notte si fa giorno, ma solo perchè s'illumina alla verità che dal di dentro illumina: l'oscura primitiva presenza si fa sempre più chiara e si rivela come presenza di Dio. C'è l'ente pensante, dunque c'è Dio: basta che vi sia un pensiero perchè sia implicata, come scrive Campanella, l'esistenza dell'Assoluto. In questo senso possiamo dire che c'è *necessario pensiero* di Dio (per il fatto che esistono enti pensanti, Dio esiste) e *possibile consapevolezza* di Lui, effettiva, ogni qual volta il pensiero acquista coscienza di sè, cioè conquista la verità di se stesso, il senso della sua dipendenza dall'Essere creatore. Consapevolezza di Dio, affinchè l'argomentazione abbia rigore stringente e avvincente, è recupero integrale del *sensus sui,* del momento della robusta coscienza genuina, ignuda, pura di sofismi, vergine di menzogna: intelligenza della verità, che è senso dell'essere, il costituirsi dell'uomo nella sua genuina umana sostanza!

« Chi pensa, pensa Dio »: al contrario « chi non pensa Dio, non pensa » perchè è assente all'oggetto naturale del pensiero, la verità. Non avremmo coscienza del nostro essere, se l'essere non fosse presente alla nostra coscienza; del nostro pensare, se la verità non fosse presente al pensiero; del no-

stro volere, se il bene non fosse presente alla volontà: noi siamo, pensiamo, vogliamo nell'essere o nella verità. Solo chi si pone da questo punto di vita — cioè si colloca sul piano dell'essere — ha oltrepassato la posizione empirica e positivistica, scientifica o storicistica, che sia, ed è già ben saldo in quella metafisica e della vita spirituale.

Insistiamo: altro è l'*intelligentia,* altro la *ratio* di Dio, cose distinte anche se non discordanti. Sapere Dio è conquistare l'intelligenza di Lui, che è prima della *ratio* e anche senza di essa: la *ratio* trascrive in termini concettuali, traduce in discorso, che è appunto dimostrare sul fondamento dell'*intelligentia.* Il pensiero moderno ha voluto fare dell'esistenza di Dio un problema di pura ragione; ed ha perduto Dio: ne ha fatto un problema di « scienza », di conoscenza « scientifica », non uno di vita spirituale, d'« intelligenza », di verità. Dio per la pura ragione — quella del calcolo, dei nessi e rapporti — è un *ente di ragione*: il Dio del deismo è Ente razionale, in definitiva, la stessa Natura (*Deus sive natura,* dice Spinoza); quello del meccanicismo di Newton è Legge o Causa del mondo, l'Architetto dell'universo degli illuministi; fino a quando, con lo Hegel, si risolve nel divenire stesso della vita della Ragione, che è tutto il Reale come spirito e come natura, per cui vita spirituale e realtà naturale si adeguano perfettamente in un cosmismo assoluto. Così Dio è perduto nè poteva non perdersi: la ragione, fatta essa tutta la verità, è priva dell'intelligenza di essa, veicolo a Dio. La ragione è giudizio delle cose, suo oggetto è il mondo dell'esperienza; attinge dall'intelligenza i princìpi, ma li applica alle cose di cui giudica: la ragione è « scientifica », esteriorizzante. Affinchè non sia solo questo è necessario che resti sempre unita all'intelligenza, imbevuta della luce della verità, in modo che con un occhio guardi nel mondo, e l'altro lo ficchi a fondo nella sorgente che la illumina e tutto illumina. Il problema di una filosofia che voglia essere revisione critica del pensiero moderno, è quello del recupero del-

l'intelligenza, dell'intuito della verità che fa vera la ragione e ne è « al di là »; in altri termini, è il problema di oltrepassare la pura scienza, del riscatto dell'interiorità, della *profondità metafisica* della mente. Bisogno di Dio è bisogno di un al di là del mondo, cioè di un al di là della ragione; è risveglio dell'intelligenza che penetra oltre nessi e rapporti, luce di verità, sete di acqua sorgiva limpida e fresca: l'intelligenza è sempre più giovane della ragione. Perciò la piena intelligenza di Dio è del mistico, dell'asceta, del santo, che, folgorato dalla luce della verità, sente tutta la sua persona — carne e ossa e sangue e spirito — come fusa in una unità incandescente e dinamica, che è slancio di azione, fecondità di pensiero, accensione perenne dell'intelletto al fuoco della verità. Ragione sì, anche; ma riempita d'intelligenza.

8. — *In interiore homine habitat veritas.*

Presenza, non immanenza della verità alla mente; se immane alla mente, nel senso proprio della filosofia moderna, la verità diventa un suo prodotto e non pone il problema dell'esistenza della Mente assoluta, in cui il pensiero e il suo oggetto (la Verità) s'identificano, a differenza che nella mente finita: la mente umana si fa Dio essa stessa e perciò mente atea. Ma la riduzione della presenza ad immanenza della verità implica contraddizione, quella dell'idealismo trascendentale, specie della forma più matura e coerente di esso, che è l'attualismo del Gentile. Se presenza è immanenza, verità e pensiero s'identificano: l'oggetto del pensiero è lo stesso soggetto pensante nell'*atto* che pensa; il pensiero pensa se stesso. L'attualismo dice invece che pensare è mediare, ma la dialettica di pensiero pensante e di pensiero pensato o è un artificio, o è una contraddizione; infatti, o il pensiero pensante adegua il pensiero pensato e c'è immanenza, non mediazione, o non l'adegua e c'è trascendenza, non più immanenza.

Presenza della verità alla mente dunque, e, nello stesso tempo, trascendenza, in quanto presenza è sempre dualità di pensiero e del suo oggetto intuito. Ora, se intuire la verità che è in noi è partecipare di qualcosa che ha caratteri divini, consegue che ogni qualvolta la mente cerca la verità, in fondo cerca Dio e quando scopre un vero, scopre in esso e dentro di sè un'immagine divina. D'altra parte, se la verità è interiore alla mente, in questo senso si può dire che Dio è in noi, che è in noi quella che è stata detta, forse imprecisamente, l'idea di Dio: alla nostra mente è presente un'immagine di Lui, cioè la verità illuminante ed operante. Che non è Dio; e perciò la sua presenza accende il desiderio di Lui, Verità in sè che non conosciamo, stimola al possesso del Bene sommo, cioè all'unione con Dio. Infatti, il bene della mente è la conoscenza della verità: Dio è la verità assoluta; dunque alla mente *adherere Deo bonum est* (5). La presenza della verità in noi non è dato inerte, ma forza operante, stimolante, potenziatrice di tutta la vita dello spirito; orientatrice e unificatrice: l'oscura nozione della verità è il *presentimento di Dio;* la stessa esigenza di verità è esigenza di Lui, come la prima verità scoperta è implicitamente la prima scoperta della Sua esistenza. La verità in noi è l'intermediario, *le milieu,* tra la mente finita creata e la Mente infinita creante: l'uomo è unito alla verità che è in lui ed è perciò naturalmente, ma indirettamente, unito a Dio. Questa la sua condizione naturale. Da ciò consegue ancora: dato che oggetto e fine della mente è la conoscenza della verità, tutto il processo conoscitivo, dall'infimo grado al più elevato, anche quando l'uomo tende ad altro, è orientato a Dio, *converge* nella « scoperta » della verità, che coincide con la « scoperta » dell'esistenza di Dio, *punto assoluto di conver-*

---

(5) S. Agostino, *De diversis quaestionibus* 83, q. 54. E' evidente che il nostro processo *non* è dall'immanenza alla trascendenza. Dio non è nè una produzione ideale nè un essere tra gli altri; la sua trascendenza è assoluta e non relativa; Egli è « Colui che è » e gli altri esseri sono per suo libero atto creativo.

genza di tutta l'attività conoscitiva dell'ente pensante. O unica filosofia è quella scettica — e perciò un'insormontabile e assurda contraddizione — o essa è capace di una sola verità e allora *la filosofia è sempre teistica, perchè teistica è l'intelligenza umana,* la cui vita autentica è amore, attraverso la presenza della verità, della Verità in sè. Vi è in ogni ente pensante un *teismo embrionale,* in quanto gli è presente la verità, sia pure involuta o nascosta; vi è come un « pensiero compendiato », che si fa sempre più esplicito a mano a mano che lo spirito acquista coscienza della verità ad esso interiore, quantunque, nello stato attuale, non avrà mai la conoscenza piena della Verità assoluta, oggetto della sua suprema aspirazione ma sempre rivestito di « sacro mistero »; la Sapienza divina è mistero per la filosofia, non è filosofia. L'infinito di verità che alla mente manca, anche all'estremo confine della conoscenza, può esserle dato solo dalla Rivelazione e dalla fede ([6]). L'uomo non è soltanto un essere razionale, ma intelligente e razionale; come intelligenza è *naturaliter* teista.

(6) F. Bonatelli, *Pensiero e conoscenza,* Bologna, 1864, p. 108.

CAPITOLO III

CHIARIMENTI E COROLLARI DELLA PROVA «DALLA VERITA'»

1. — *Dio Primo Vero assoluto.*

Vi sono verità che in nessun modo possiamo pensare che non siano vere: questa proposizione è il fondamento della prova, meglio di quell'aspetto di essa che sopra abbiamo sviluppato. Il fatto che la ragione, malgrado la loro presenza, possa errare ed erri, non solo non prova nulla contro di esse, ma anzi le conferma; infatti, se quelle verità non fossero, non si potrebbe dire che la ragione sia capace di errore. Chi dice: «la ragione umana erra, s'inganna», sottintende: «perchè ha deviato dalla verità, se ne è allontanata»; dunque ammette la verità e, solo in quanto essa c'è, può rilevare che la ragione erra. L'affermazione: «la ragione umana erra e s'inganna, perchè tutto è errore ed inganno», non ha alcun senso: è soltanto uno sfogo passionale, un'insensatezza che, come tale, non interessa la ricerca filosofica. Essa significa: «l'uomo non può pensare altro che l'errore e l'inganno, cioè il nulla di verità»; ma pensare il nulla di verità è non pensare, e se l'uomo non pensa non c'è più questione di errore, nè di verità. «Pensare il nulla», «l'assurdo», «il puro errore», «conoscere l'errore», ecc. sono espressioni senza senso, suoni verbali che non significano niente.

D'altra parte, il fatto che la ragione possa errare e l'ente pensante in ogni sua parte è contingente e finito, conferma

che la verità, della cui conoscenza è capace, non è sua fattura: *è stata data a lui, fatto capace di conoscerla.* L'ente pensante è un *dato;* la verità che egli, contingente e finito, non può creare, è anch'essa un *dato*; ma se la verità *in interiore homine* è prodotta, consegue: *a*) che non è la verità in sè, il *Primo Vero assoluto*; *b*) che è dal *Primo Vero Assoluto o Dio*; *c*) che di essa è il Principio: *dalla verità creata in me alla Verità creante in sè*; dal dato al Principio efficiente creatore: dalla mente finita alla Mente infinita; dall'uomo a Dio. Questa si può considerare un'altra formulazione della stessa prova.

Qui il termine principio ha il duplice senso di *Principio esemplare* e di *Principio efficiente.* La mia mente intuisce delle verità, che sono un'immagine vera e reale del Modello verissimo e realissimo o della Verità prima assoluta, ma non si tratta di un rispecchiarsi meccanico (l'immagine dell'albero che si riflette nello specchio d'acqua), bensì di un atto creativo efficiente che lascia nella creatura un'orma di sè, viva, operante ed illuminante, produttrice dell'attività razionale, cioè di *verità seconde* (i giudizi) che nascono dalle *verità prime,* date all'uomo e da lui non create. L'immagine in me della Verità in sè non è *rappresentativa* bensì *presentativa* di Dio, non com'è nella Sua essenza, ma come può essere presente all'ente creato nello stato naturale.

È invece rappresentativa la conoscenza razionale in quanto lo è delle cose, rappresenta la loro essenza e i rapporti in termini concettuali: è conoscenza *spettacolare,* di ciò che sta fuori di me. Il sapere intuitivo, invece, è presentativo: l'intelligenza non si rappresenta la verità, è presente alla verità e la verità ad essa: dunque *interiorità.* Il rapporto non è di *rappresentazione* di qualcosa che sta fuori di me, ma di *partecipazione a* e *di* qualcosa che è dentro di me.

La prova si fa sempre più chiara, ma nello stesso tempo più complessa; conta che ci fermiamo ancora a considerarla.

2. — *Il principio di causa e le due forme di astrazione.*

Nella formulazione data testè della prova abbiamo fatto uso del principio di causa, ormai legittimamente in quanto si è dimostrato che l'ente pensante finito è capace di conoscere verità oggettive, una delle quali è appunto il suddetto principio, che, come ogni altro fondamentale del giudizio, è vero per se stesso e fonte di verità razionali (1). Come tale è già una presenza, per se stesso una attestazione, una testimonianza dell'esistenza di Dio; come principio di giudizio garantisce, solo perchè in sè vero, la veridicità di ogni dimostrazione razionale che su di esso si fonda e dunque anche di quella dell'esistenza di Dio. Ma nel contesto del nostro discorso il principio di causa ha un significato particolare. « Interiorità », « presenza » della verità alla mente, implicita ed oscura quanto si voglia, significa sentirsi dentro la verità che è in noi, viverla come vita e luce della nostra mente, esserne presi ed esser liberi nella sua presa. Partecipare consapevolmente di questa presenza è acquistare coscienza dell'esistenza di Dio, in quanto la consapevolezza della verità è già coscienza che vi è nella mente qualcosa di superiore ad essa: la verità è di per se stessa testimoniante. Pertanto il rapporto di causalità tra la Verità in noi e la Verità in sè, stabilito dalla ragione, è dimostrativo dell'esistenza di Dio, ma sulla base della capacità « presentativa » di Dio stesso che ha la verità in noi. In altri termini, il rapporto di causalità di ordine razionale si esplica e riceve verità e forza dall'intelligenza, di cui fa parte, come verità originaria, lo stesso principio di causalità; l'argomen-

---

(1) Resta da esaminare e provare se i princìpi fondamentali non siano implicati in un'unica intuizione primitiva. Tale approfondimento sarà fatto in altra sede, ma fin d'ora possiamo dire che i princìpi del giudizio sono impliciti nell'intuito fondamentale dell'Idea dell'essere, che intendiamo in un modo che non è più quello del Rosmini, anche se da lui ispirato. Successivamente alla prima edizione della presente opera abbiamo svolto questi punti nei seguenti volumi: *L'interiorità oggettiva, L'uomo, questo squilibrato, Atto ed Essere, Morte e immortalità,* rispettivamente I, IV, V, IX delle *Opere complete.*

tazione in base al suddetto principio dà forma razionale e dimostrativa al momento interioristico della presenza della verità alla mente, « presentativa » dell'esistenza di Dio. Perciò nella prova vi sono due momenti solidali e convergenti: *a*) *prova come esperienza* della presenza della verità, che è acquistare consapevolezza esplicita dell'« ospite celato e presente », come dice il Blondel; *b*) e *prova come argomentazione* dalla nostra realtà spirituale all'esistenza di Dio.

Il principio di causa è *a priori,* non nel senso che ha per Kant, ma nell'altro che, come tutte le verità o princìpi primi, è interiore a noi, intuito dalla nostra mente; dunque è già una conoscenza, sia pure inizialmente compendiata o implicita, una verità oggettiva e non una pura condizione soggettiva, anche se l'*a priori* di Kant è preteso come oggettivamente valido. Se è così, il principio di causa, come ogni altro fondamentale, non è il prodotto dell'*astrazione ideologica o ascendente,* cioè astratto dalle percezioni sensoriali, in quanto ogni astrazione che l'uomo fa da queste *presuppone* proprio i princìpi fondamentali come strumento di astrazione, dai contingenti finiti, di quanto hanno di universale ed oggettivo. Tale astrazione ascendente, dai particolari a quel che le cose hanno di universale, non forma le verità prime e non potrebbe mai formarle — tanto è vero che ogni posizione empiristica prima o poi conclude al nominalismo, all'agnosticismo, al fenomenismo — ma le trova formate e ne fa uso nel procedimento astrattivo. D'altra parte, esse sono prodotte e non dall'uomo, veri derivati e non il Vero assoluto, da cui sono, immagine del Modello eterno. Dunque astratti sì, ma non dalle cose, bensì da Dio stesso: sono il prodotto, come ha dimostrato il Rosmini, non dell'astrazione ideologica ascendente, ma dell'*astrazione divina discendente* (2). *La verità non sale a noi dalle cose, ma di-*

(2) A. Rosmini, *Teosofia,* 1185; 1405 e *passim.* Il Rosmini dice precisamente « astrazione teosofica », espressione che noi non adoperiamo. Si potrebbe anche dire: *astrazione logica ascendente* e *astrazione ontologica discendente.*

scende in noi da Dio [3], altrimenti: *a*) non vi sarebbe in *interiore homine* una presenza della Verità, ma la stessa Verità, non il *divino,* ma Dio stesso: il rapporto tra la verità e la sua immagine non sarebbe analogico ma univoco; *b*) l'uomo sarebbe egli il Soggetto infinito della verità infinita, cioè Dio. Con l'astrazione discendente si spiega l'origine non umana delle verità primali che sono presenti alla nostra mente; con l'astrazione ascendente e sulla base di queste verità si conoscono le cose e si giudica della loro realtà o verità. Perciò noi non respingiamo quest'ultima, ma diciamo che essa, da un lato, presuppone l'astrazione discendente e, dall'altro, ha il suo campo di applicazione limitatamente al mondo esterno, cioè a quanto è oggetto di esperienza sensoriale. Ma quel che importa è recuperare e far nostro il concetto di astrazione perchè è garanzia del rapporto analogico tra Dio e la mente finita e dunque baluardo contro l'ontologismo e il panteismo.

3. — *La verità presente alla mente è appartenenza di Dio senza essere Dio.*

Ogni cosa esistente è per quanto, e sempre parzialmente, contiene di quelle verità che intuiamo nella loro pienezza ideale, dunque sempre mancanti della sussistenza reale. Perciò noi misuriamo, « giudichiamo » la verità o il grado di realtà di ogni ente finito, senza che nessuno e tutti insieme adeguino la verità che è in noi; dunque, la verità dalla mente intuita non trova in nessuna cosa esistente la sua adeguata sussistenza e resta sempre un oggetto ideale astratto. Ma se c'è nella mente creata una presenza della verità assoluta e necessaria senza che alcuna cosa esistente, l'uomo compreso, perchè contingente e finita, possa essere la sua sussi-

(3) Evidentemente si parla di « astrazione » da parte di Dio in senso analogico: qui il termine non vuol significare l'operazione propria dell'uomo — assurda se attribuita a Dio — di astrarre l'universale dal particolare, ma l'atto creativo con cui Dio dà all'uomo la verità primale, che, perchè creata, non è più la verità come è in Lui, anzi la Verità che Egli è.

stenza, consegue che esiste un Essere assoluto che, come tale, è il Soggetto della Verità assoluta. In questo senso le verità primali che la mente intuisce sono un'*appartenenza di Dio,* il « *divino* nell'uomo (4) », ma non Dio, quantunque opera dell'Intelligenza divina. Non Dio, assolutamente: la Verità in sè contiene infinitamente più perfezioni di quante possiamo attribuire alla verità che è in noi e le stesse perfezioni da noi conosciute le contiene senza limitazioni, distinzioni e in grado eminente. Noi non possiamo conoscere di Dio, se non per mezzo della Rivelazione, più di quanto ci fa conoscere la verità intuita: gli attributi di questa, per analogia, li predichiamo anche dell'Essere assoluto (5).

Noi sappiamo di Dio quanto Egli stesso ci ha concesso di sapere e per quanto ha voluto che fosse presente alla nostra mente. In questo senso, ripetiamo, si può dire che l'Idea di Dio è in noi e, se in noi non fosse, non ci potrebbe mai venire dal di fuori; è in noi perchè in noi è la verità, immagine della Verità in sè, intermediario che ci unisce a Lui. L'idea di Dio è in noi come derivata da Dio stesso, che è dire: le verità prime sono in noi come derivate dalla Verità assoluta, che è Dio. Tale cognizione, oscura implicata involuta quanto si voglia, è interiore alla mente, perchè interiore le è la verità che la illumina, la fa pensare, conoscere e giudicare di ogni cosa. Pertanto la proposizione,

---

(4) Se qualcuno obiettasse che in tal modo si unisce il *soprannaturale* alla natura umana, dimostrerebbe, come è avvenuto a proposito del Rosmini, di non capire o di non voler capire.

(5) Dio, la Perfezione assoluta, possiamo definirLo solo negativamente. *Omnis determinatio negatio est;* dunque Dio, assoluta Perfezione, è al di là dell'atto definitorio della logica della determinazione astratta o del definire escludendo. In questo senso, come scrive Spinoza, si deve negare di Lui tutto ciò che si predica del finito (*Eth.* I, Prop. XVI Scol.). Ma bisogna chiarire subito che Egli è l'indeterminato per *eccesso* e non per difetto: essere infinito e perfettissimo, è l'Essere, non, però, un'astrazione o una pura idea. Dunque Dio è fuori della serie degli esseri, non è analogo nell'analogia dell'essere: è « l'analoguant createur » (N. I. I. Balthasar, *Mon moi dans l'être,* Louvain, 1946, p. IX). E' l'*Ipse suus actus essendi irreceptus,* cioè non ricevuto in una essenza specifica; la sua essenza è l'atto di essere e dunque la sua perfezione non ha limiti: indeterminato perchè senza limitazioni, perchè è tutta la perfezione.

nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, è valida per tutte quelle conoscenze che non possiamo avere senza il concorso di similitudini sensibili, non per quelle verità primali che intuiamo direttamente e che, se non fossero in noi, non potremmo mai ricevere da alcuna specie sensibile. Per conoscere un oggetto particolare è necessaria l'esperienza sensoriale; per giudicare di questa o quella cosa è necessario ancora che preceda l'esperienza della cosa giudicanda; ma per conoscere i princìpi primi, che fondano la validità di ogni giudizio e rendono possibile la conoscenza riflessa delle cose particolari, non è necessaria esperienza alcuna, in quanto sono interiori alla mente, da essa intuiti, di essa lume; meglio è necessaria l'esperienza interiore. Ora è proprio questo lume di ogni conoscenza, fondamento di ogni altra verità, questo *naturale iudicatorium,* che si dice presenza di Dio nell'uomo, legame che a Lui unisce *sine adminiculo sensuum exteriorum* ([6]).

4. — *Critica costruttiva del principio di causa.*

Da questa conclusione possiamo trarre lumi per ulteriori considerazioni sul principio di causa.

E' stato obiettato dallo Schopenhauer che coloro i quali si servono del principio di causa — da un effetto alla sua causa fino alla causa ultima non causata — fanno come quel tale che va in giro tutto il giorno con una vettura da nolo e poi, alla sera, giunto a casa, la licenzia sulla soglia. Secondo l'arguta osservazione, chi conclude ad una causa non causata si serve del principio di causa fino ad un certo punto, poi lo abbandona, come chi licenzia la vettura sulla porta. In altri termini, il principio di causa è valido fino a quando si risale da effetto a causa, ma non quando si arriva (o si postula) ad una causa che non rimanda ad altro; cioè è valido per il mondo dell'esperienza e non per ciò (Dio)

---

(6) S. Bonaventura, *Commento alle Sentenze,* vol. II, d. 39, a. I, q. II.

che trascende l'esperienza. Sotto l'obiezione dello Schopenhauer c'è la critica di Kant all'argomento cosmologico. Tale osservazione ha per noi scarsa importanza, dopo il chiarimento dato sopra dei due momenti solidali e convergenti della prova e dell'uso che facciamo del principio di causa. Qui non si licenzia la vettura, del resto non presa a nolo, sulla soglia di casa, ma si entra in casa con essa, anzi si è già in casa, in quanto l'effetto è presenza del Principio da cui è. L'esemplarismo ci consente di scoprire nella realtà spirituale l'immagine (effetto) del Principio primo; perciò conoscere me è conoscere Dio come posso conoscerlo nel mio stato attuale: *noverim me, noverim te,* dice Agostino.

Ma anche questo punto va ulteriormente precisato. Quando diciamo che la dimostrazione dell'esistenza di Dio muove dalla vita dello spirito (di cui fino ad ora abbiamo considerato solo l'aspetto intellettivo) intendiamo dire da quell'essere contingente che è l'ente pensante finito avente un contenuto, oggetto d'intuizione, di verità immutabili e necessarie.

L'intuito o l'intelligenza di queste verità, che non sono perchè io le penso, ma, al contrario, io penso perchè esse sono e mi illuminano; la coscienza di questo contenuto del mio pensiero, per il quale ho certezza della mia stessa esistenza, non da esso posto o creato e perciò suo oggetto, questo è il punto da cui muove la dimostrazione dell'esistenza di Dio « dalla verità ». Non dunque solo dal mio pensiero contingente e mutevole, ma da esso avente un contenuto di verità immutabili ed assolute, che, come finito, non si può dare da sè; dall'ente « pensante », ma che è tale in quanto intuisce un « pensato » oggettivamente valido, che egli non crea e non giudica, ma da cui è come creato quale pensiero; dunque la prova muove « dalla vita dello spirito » nella sua pienezza, che governa secondo verità immutabili ed universali la sua attività intellettiva e morale.

L'obiezione dello Schopenhauer ha un fondo di verità se mossa ad un determinato uso del principio di causa e preci-

samente a quello che chiamiamo « cosmologico » o anche « scientifico »; infatti, la causalità in questo senso è uno dei princìpi di cui la ragione si serve per intendere (giudicare) e unificare il mondo dell'esperienza. Come verità oggettiva, invece, al pari delle altre primali, essa è una presenza in noi della verità e, come tale, valida come punto di partenza per dimostrare l'esistenza di Dio. Allora non il processo causale, applicazione che la ragione fa di esso ai fenomeni di esperienza, per se stesso porta a Dio — in tal caso è valida l'obiezione dello Schopenhauer —, ma il principio di causa in se stesso, come puro principio, presenza di verità in noi. Bisogna distinguere tra il principio di causa in se stesso e la sua applicazione. In altri termini, il processo causale è un nesso di causa-effetto tra fenomeni ed è limitato all'esperienza; il principio di causa in se stesso, invece, è un dato intuito, la cui presenza è presenza di verità in noi: come tale — e come ogni altra verità primale — è punto di partenza per dimostrare l'esistenza di Dio.

Kant, che ne fa una pura condizione del conoscere, deve necessariamente limitarne la validità all'esperienza e negare per conseguenza che esso sia applicabile al di là di essa e dunque valido per dimostrare l'esistenza di Dio. Ma in questo modo Kant, come lo Schopenhauer, « criticano » soltanto l'uso che la ragione fa del principio di causalità negando che possa essere esteso al di là dei dati dell'esperienza sensoriale. Certo, se il principio di causa è inteso nel suo primo significato fisico o naturalistico, Kant ha ragione: causa in questo senso è un *fenomeno* che precede e condiziona un altro fenomeno che è a sua volta preceduto e condizionato da un altro ancora; è di questa causalità che lo Hume aveva negato la oggettività. Ma Dio è l'Essere assoluto e necessario da nulla preceduto e condizionato, cioè è fuori della serie dei fenomeni e di ogni serie, fuori dello spazio e del tempo; perciò in questo senso non è causa dell'Universo, ma *Principio* assoluto, diverso dalle cause del mondo fenomenico, cause a

loro volta causate. Resta l'altro problema del principio di causa in se stesso, cioè della « verità » oggettiva di esso, che la « critica » ignorò per difetto di critica. Ora proprio la « verità » del principio in sè — non la sola sua applicazione o il processo di unificazione dei fenomeni — pone il problema dell'esistenza di Dio ed è punto di partenza della sua soluzione. A Kant resta il merito di aver dimostrato, contro la metafisica scientista e geometrizzante del razionalismo moderno, che il principio di causa, considerato nel suo uso scientifico o cosmologico, non può servire a dimostrare l'esistenza di Dio, in quanto o Dio resta inserito nella serie dei fenomeni e non è più Dio, o ne è fuori e non si dimostra con il solo uso del principio che viene infatti, come dice lo Schopenhauer, licenziato sulla soglia di casa. Si è che il problema di Dio non è affatto quello dell'unità dell'esperienza, che è problema puramente gnoseologico: *Dio è al di là della unità dell'esperienza.* Se noi Lo identifichiamo con il tutto dell'esperienza cadiamo in una forma di panteismo o di deismo e, in qualunque caso, di ateismo. E' l'errore della metafisica razionalistica (nel pensiero greco di Aristotele e degli stoici) da Cartesio a Wolff: Dio principio unificante la esperienza, architetto del « mondo ». Di qui la identificazione di Dio con la Causa o la Legge, con la Ragione universale; ma questo è il problema della causa cosmologica non quello del Principio teologico.

Dal nostro punto di vista, la questione s'imposta diversamente: non dal processo causale (di causa in causa) a Dio Causa prima, ma dal principio in sè di causa, verità direttamente intuita, a Dio. La consapevolezza della presenza della verità è chiarimento dello spirito a se stesso, è toccare la sua interiorità profonda, che, conquistata, è testimonianza di Dio, del Principio di verità e di ogni verità; poi la ragione argomenta e rende esplicito il rapporto di causalità, e la presenzialità si fa dimostrazione. Ma qui la causalità ha senso diverso da quello che ha come legge dei fenomeni. Per con-

seguenza crediamo che l'espressione « Dio-Causa prima » sia impropria e generi equivoci; meglio dire « Dio-Principio ». Dio non è causa, ma Principio anche del principio di causa, « verità » dalla mente intuita, come è Principio dell'ordine di causalità che regola i fenomeni di esperienza (7).

Il mondo, più che effetto, è *creatura* di Dio; il concetto di effetto non traduce affatto la pregnanza di significato di quello di creatura, come il concetto di causa, così legato all'altro di serie, non adegua quello di Dio come Principio di tutto ciò che è nell'ordine dell'essere limitato o creato. Dire che Dio è Causa di se stesso importa la difficoltà di concepire una Causa in sè, indipendentemente dall'effetto e da ogni effetto, tranne che non si stabilisca un rapporto necessario tra Dio-Causa e il mondo-effetto; ma questo è panteismo. Ciò ci consente di porre l'esistenza di Dio come problema di ordine metafisico, al di là del piano delle scienze sperimentali e matematiche. Dio non è causa esplicativa del mondo, sia pure causa ultima o prima spiegante il movimento o altro, quasi integrazione o prolungamento della conoscenza scientifica; è solo il Principio (e la ragione anche) di ciò che esiste: ciò che esiste si svolge nel suo ordine come se Dio non esistesse, ma non potrebbe esistere se Dio non fosse; infatti, esiste in quanto *è* il Principio creatore di tutto ciò che esiste. In breve, il concetto di causa appartiene all'ordine dei fenomeni: Dio invece è l'Essere, la ragion d'essere creatrice di tutto ciò che è.

Il progresso della scienza, da questo punto di vista, non interessa il problema dell'esistenza di Dio, nè questa rende superflua o sostituisce la spiegazione scientifica; il metodo e

---

(7) Perciò abbiamo evitato studiatamente di parlare di Dio Causa prima non causata, anche a costo di scostarci dall'uso tradizionale dei termini. Per evitare equivoci non diciamo neppure che Dio è *causa sui*, in quanto ciò potrebbe importare in Lui un assurdo « prima » e « poi ». Dio è Principio assoluto e solo per analogia può chiamarsi anche Causa non causata. Cfr. la comunicazione di G. Capone Braga nel vol. *Ricostruzione metafisica, Atti del IV Convegno di Studi Cristiani di Gallarate,* Padova, Liviana, 1949, pp. 188-193.

l'oggetto della metafisica non sono quelli della scienza e viceversa. La preoccupazione di tanti volonterosi di « armonizzare » metafisica e scienza — e, peggio, fede e scienza — è una forma di « irenismo » senza senso e pericolosa. Dal nostro punto di vista il principio di causa, più che risolutore del problema dell'esistenza di Dio, è esso stesso un dato che pone il problema dell'origine di se stesso come verità primale presente alla mente; ma, appunto perchè tale, esso è un dato che attesta l'esistenza della Verità in sè; d'altra parte, serve alla ragione per argomentare dalla verità presente alla mente all'esistenza della Verità in sè. In altri termini, la ragione dimostra l'esistenza di Dio in quanto lo spirito è capace di Dio: la mente che intuisce la verità attesta e desidera Dio. L'amore di sè come mente nella verità e l'amore di Dio come Verità assoluta non sono esteriori, ma l'uno all'altro interiori.

5. — *Il non senso dell'ateismo.*

Se così, è possibile affermare *razionalmente* che Dio non esiste?

Affermare razionalmente significa giustificare secondo ragione: si può giustificare l'affermazione « Dio non esiste »? Se la domanda ha un senso non può significare che questo: l'affermazione « Dio non esiste » è un giudizio oggettivamente valido. Come sappiamo, non ci sono giudizi oggettivamente validi senza princìpi assoluti su cui si fonda la loro validità oggettiva; ma la presenza di questi princìpi è proprio il fondamento della dimostrazione dell'esistenza di Dio; dunque, dire che il giudizio « Dio non esiste » è oggettivamente valido è una contraddizione nei termini, in quanto se la ragione è capace di un solo giudizio di tal fatta, ciò basta perchè argomenti l'esistenza di Dio e non possa più negarla. Esattamente S. Bonaventura osserva (8) che, anche la

(8) *Commento alle Sentenze*, d. VIII, p. I, a. I, q. II.

negazione di ogni verità fa ugualmente impensabile la negazione dell'esistenza di Dio. Infatti, chi dice « non esiste verità » pone come assolutamente vera questa affermazione e dunque ammette qualcosa di oggettivamente vero; ma non vi può essere un solo giudizio vero e una sola verità senza che si ammetta esistente la Verità in sè, in quanto ogni vero è tale per la verità. Chi dice « Dio non esiste » e considera quest'affermazione come assolutamente vera, con ciò stesso afferma l'esistenza di Dio: *anche chi nega che Dio esiste afferma Dio.* Ma egli è convinto di essere ateo; benissimo: non vede la contraddizione, non si accorge che la sua negazione è l'affermazione senza senso di pensare l'impensabile: s'illude di pensarlo; l'*ateo* appunto è l'*insipiens*, colui che non sa quel che dice, l'*insensato.* Dio è presente alla nostra mente, interiore alla nostra vita spirituale: negare la sua esistenza è atto irrazionale, in quanto la ragione attua la sua capacità conoscitiva e giudicatrice perchè la verità è presente alla mente, cioè proprio per la presenza di Dio in noi; dunque, non può « razionalmente » dubitare di ciò che la rende capace di giudizi veri e la libera dal dubbio. Assurda la sua pretesa di giudicare la verità, fondamento di ogni suo giudizio vero e dunque quella che la giudica e non viceversa: alla ragione non spetta giudicare se i veri intuiti dalla mente siano tali, ma solo usarne per pronunciare giudizi veri. Come già abbiamo detto, dimostrare Dio non significa farlo esistere, ma semplicemente passare dal sapere originario alla conoscenza discorsiva propria della riflessione. La ragione che nega Dio si mette contro la verità intuita, cioè contro il fondamento di ogni giudizio vero, contro se stessa, si contraddice; non nega Dio, nega se stessa nell'errore: *insipientia.*

In breve, non è *ragionevole* negare l'esistenza di Dio; anche se la ragione costruisce un discorso negativo in tal sen-

so, la forza di tale ragionamento è nulla, puramente apparente: la coerenza formale è vuota della verità che sostanzia ogni vero procedimento logico. La sua apparente logicità è sostanzialmente irragionevole; discorso che, mancando di razionalità intrinseca, è intrinseca irragionevolezza, solo estrinsecamente o verbalmente razionale: l'ateismo non volgare è *insensatezza sottile*. Spesso si nega l'esistenza di Dio perchè non si riesce a penetrarne l'essenza, quasi per uno stolto ed irragionevole « dispetto » della ragione diabolicamente superba: « Tu sei l'Impenetrabile, l'Oscuro, ed io ti nego; dico che, siccome non ti posso ridurre alla mia misura, Tu non esisti ». Lo stesso atteggiamento può determinare il fideismo assoluto: « Tu sei l'Oscuro e l'Assurdo e perciò credo che tu esisti ». È la conclusione di un razionalismo irrazionale che spinge la ragione, uccidendola, a compiere lo sforzo innaturale di rendere « lucido » l'oscuro, di misurare lo smisurato. Così l'innaturale maggiorazione della ragione si risolve nel suo accorciamento sterilizzante, nella sua distruzione.

Allora, non ci dovrebbero essere atei? Ci sono, ma non sanno quello che dicono. L'ateo è colui che pensando che Dio non esiste, in realtà non pensa: fa uso dei princìpi di verità senza consapevolezza alcuna della loro profondità metafisica. La sua è affermazione puramente verbale: egli pronuncia parole che non hanno senso e di cui non si rende conto; le dice, ma ad esse *non può dare il suo assenso,* in quanto non può assentire alla contraddizione e all'assurdo: il « sì », non dettato dalla volontà libera ma dall'arbitrio, è anch'esso verbale. « Sarei molto curioso di vedere qualcuno che fosse persuaso che Dio non c'è: almeno mi direbbe la ragione invincibile che l'ha saputo convincere » (La Bruyère). L'ateo si trova in una strana situazione: afferma che Dio non esiste e non può dare un ragionevole assenso a questa affermazione. Si può dire che la superstite « ragionevo-

lezza » del negare l'assenso lo salva in parte dall'assurda « razionalità » irragionevole del suo ateismo ([9]).

L'ateo, l'insensato che fa la ragione giudice della verità invece di usarla per giudicare secondo verità, capovolge lo ordine del pensiero, sottomette la verità alla ragione; una volta che lo schiavo crede di essere diventato padrone non sa più dove vada: perduto il criterio del giudizio, si perde nell'errore e nell'insensatezza.

Conclusione: *se Dio non esistesse l'uomo non potrebbe neppur pensare che non esiste, in quanto non penserebbe nulla.* In questo senso *pensare è pensare che Dio esiste;* « io penso, dunque Dio esiste », scrive ancora La Bruyère, in quanto la mente pensa perchè Dio esiste ([10]).

Da quanto abbiamo detto risulta che la dimostrazione dell'esistenza di Dio o la sua negazione è questione, dal punto di vista logico, di uniformità o disformità della ragione alla o dalla verità; la verità regola il buon uso della ragione, non viceversa. Nella ricerca, guidata dalla verità,

---

(9) J. Lagneau, nei frammenti raccolti sotto il titolo *Existence de Dieu* (Paris, 1910), nota acutamente che quelli che sono o credono di essere atei testimoniano in favore dell'esistenza di Dio; infatti, ci aiutano a rendere sempre più pura la nostra concezione di Lui, a liberarci delle rappresentazioni grossolane o infedeli:
Ces douteurs ont frayé la route
Et sont si grands sous le ciel bleu
Que, désormais, grâce à leurs doutes,
On peut enfin affirmer Dieu.

(10) Con la prova da noi sostenuta, di evidente ispirazione agostiniana, ha punti di contatto quella del Rosmini: l'idea dell'essere illimitato ed immutabile, intuita dalla mente limitata e mutevole, non può essere prodotta dalla mente stessa, la riceve come l'oggetto primo che la fa intelligente; vi è pertanto in noi un effetto non prodotto da noi nè da alcuna causa finita; dunque esiste una Mente infinita, necessaria ed eterna. (*Nuovo Saggio,* n. 1456 sgg.; *Teos.,* 797). Rosmini argomenta così perchè la sua idea dell'essere non è la forma *a priori* di Kant. Conoscere è giudicare, anche per lui: ma vi è un sapere *intuitivo fondamentale* che non è giudizio, e garantisce la validità di ogni conoscere giudicativo. Nei nostri scritti successivi, già citati, abbiamo fuso la prova agostiniana con quella del Rosmini attraverso un approfondimento del « principio di verità » e di quello dell'« essere come Idea », per cui è necessario integrare quanto si legge in queste pagine con quanto abbiamo scritto soprattutto in *Atto ed essere,* III ediz., pp. 124-134.

la presenza di questa è presenza dell'immagine di Dio, cioè di un dato che *testimonia* del suo principio: nella stessa dimostrazione dell'esistenza di Dio è presente quella verità la cui presenza rimanda al suo principio. Si può dire che la dimostrazione scaturisca da tutto il processo del pensiero, da ogni momento del suo svolgimento. Se conoscere significa acquistare una sempre più chiara consapevolezza del grado di verità di cui la mente umana è capace, il processo del pensiero è processo di consapevolezza dell'esistenza di Dio: ogni verità scoperta è *attestazione* della sua esistenza e punto di partenza per la dimostrazione razionale. La originaria oscura nozione di Dio si fa sempre più chiara a mano a mano che il pensiero acquista coscienza della verità e ad essa uniforma l'attività intellettiva: il suo destino di verità si precisa sempre più nettamente come desiderio di Dio. La vita intellettiva dell'ente creato e finito è *itinerario* dalla verità in noi alla Verità in sè, da Dio in noi a Dio in sè. La presenza dell'uomo a se stesso lo è dell'uomo alla verità che gli è interiore ed infinitamente lo trascende.

Vi è in lui il segno di qualcosa che è più di lui e perciò l'uomo più di ogni altro ente porta in sè i segni manifesti del suo Principio.

6. — *La presenza di Dio e il dinamismo del pensiero. « Veritas » e « ratio ».*

L'internità della verità alla mente al tempo stesso che garantisce la validità oggettiva della prova dell'esistenza di Dio precisa nettamente i compiti e i limiti della ragione, che non « pone » la verità, ma argomenta sulla base della verità « posta », « data » alla mente: giudica di ogni cosa con cui l'esperienza la mette in contatto, in quanto le sono dati i mezzi per conoscere e giudicare secondo verità. Vi è un nucleo essenziale di verità che l'uomo non si dà da sè e che, illuminandolo e facendolo ente intelligente, lo fa ca-

pace di conoscere quanto appartiene all'ordine della realtà creata e finita. Vi è, d'altra parte, una verità opera dell'uomo, la conoscenza del mondo dell'esperienza, che la ragione è capace di costruire solo perchè poggia su un fondamento che la trascende. Tale verità essenziale, originaria ed orientatrice di tutta la vita intellettiva dell'ente razionale creato, è presente alla mente e direttamente intuita da essa, che ne ha *intelligenza*; è in noi la presenza illuminante ed operante di Dio. Per conseguenza, la verità intuita, fondamento di ogni conoscenza riflessa o di ogni giudizio, è indipendente dalla ragione ed anteriore alle sue dimostrazioni. Senza la sua presenza, che è presenza indiretta di Dio, il movimento stesso del pensiero sarebbe incomprensibile ed inspiegabile: esso è originariamente mosso dalla verità che è in lui verso la Verità che lo trascende. La ragione è chiamata a seguire questo movimento intellettivo dalla presenza interiore della verità alla Verità in sè, a inserirsi nella verità che fonda i suoi giudizi, ma appunto perchè li fonda, è ad essi e alla ragione anteriore: la presenza indiretta di Dio in noi è *prima* della dimostrazione della sua esistenza per concatenazione di concetti. Lo spirito tende alla Verità in sè sollecitato dalla verità in lui presente; tende a Dio che è in lui, ma che non gli è noto e perciò Lo cerca e ne dimostra l'esistenza: ma la dimostrazione è possibile perchè nello spirito è presente tutto ciò che la rende possibile, ciò di cui la ragione si serve per argomentare rettamente.

È evidente che i due termini *veritas* e *ratio* vanno tenuti ben distinti: la *veritas* è l'insieme dei princìpi intelligibili dalla mente intuiti; la *ratio* è l'attività che, sul fondamento di questi princìpi che la trascendono, stabilisce nessi e relazioni. La ragione è il lume delle cose in quanto è essa che le giudica, ma è *lume illuminato* dalle verità intelligibili, che le consentono appunto di illuminare e giudicare ogni cosa (di fare che il mondo sia « *esperienza* »), *tranne* gli intelligibili stessi. Lume della ragione, la quale è lume del senso,

è la verità che la trascende e la mette in grado di stabilire relazioni e nessi; la ragione cerca l'intelligenza della verità. Pertanto: *a*) essa non potrebbe niente dimostrare — e dunque neppure l'esistenza di Dio — se nulla di vero o di intelligibile la illuminasse: *b*) è capace di conoscenze riflesse perchè la verità, indipendente da essa e dalla quale essa dipende, la illumina; *c*) dunque, la ragione non fa esistere Dio, ma solo dimostra che non può non esistere, in quanto è assolutamente irragionevole che non esista e assolutamente ragionevole che esista. Per conseguenza anche se la dimostrazione risultasse imperfetta a causa della ragione mutevole e finita, ciò non infirmerebbe la verità dell'esistenza di Dio. La concatenazione dei concetti può essere incompleta ed imperfetta, perchè tale è l'umana ragione, ma non può mettere in dubbio l'esistenza di Dio, per il semplice motivo che la stessa dimostrazione imperfetta — ma sempre contenente una qualche verità — non vi sarebbe se Dio non esistesse e non illuminasse.

Rosmini, che indubbiamente tiene presente S. Agostino, distingue tra « ragione » e « lume della ragione »: la prima è l'attività che ha come « oggetto » l'idea dell'essere, che è appunto suo lume. Questa distinzione va approfondita (l'approfondimento è nostro e non va attribuito al Roveretano) perchè chiarisce, ci sembra, un punto fondamentale del nostro discorso.

Comunemente diciamo, retaggio dell'intellettualismo greco e del razionalismo moderno, che il « senso è del particolare » e la « ragione dell'universale »; il « senso è del contingente » e la « ragione del necessario », ecc. Queste espressioni non significano affatto che il senso è particolare e la ragione universale: non solo quest'ultima, ma anche il senso « è la cosa meglio distribuita »; non solo « la facoltà di ben giudicare e di distinguere il vero dal falso (che è propriamente quel che si chiama buon senso o ragione) è naturalmente uguale in tutti gli uomini » (Descartes, *Discours de*

la méthode, p. I), ma lo è anche la facoltà di sentire, anch'essa naturalmente uguale in tutti gli uomini. Da questo punto di vista, il senso, come facoltà comune a tutti gli uomini, è altrettanto universale come la ragione o l'intelligenza. Per conseguenza, la particolarità e la contingenza della sensazione e l'universalità e la necessità del giudizio non dipendono dal senso o dalla ragione in quanto tali, ma dal diverso oggetto che è proprio di ciascuna delle due facoltà; in altri termini la ragione è universale, capace di giudizi universalmente validi, perchè l'oggetto che le è proprio la fa tale, cioè perchè illuminata dalla verità. Dunque, la universalità e la necessità del conoscere razionale non sono date dalla ragione, ma dal suo lume, dalla verità che è suo oggetto; nel caso in cui la ragione fosse privata (o si privasse da se stessa) del suo lume, cesserebbe di essere universale e necessaria come organo conoscitivo. Non vi è un rapporto gerarchico tra senso e ragione, questa superiore all'altro, ma vi è tra quel che è oggetto del senso e quel che è oggetto della ragione. Da ciò consegue che nella concretezza e sinteticità dell'atto spirituale dove sono presenti, entrambi si coordinano e si subordinano alla verità illuminante. Non la ragione, ma il suo oggetto è vero. Da ultimo se la ragione producesse essa la verità, non vi sarebbe più verità, sarebbe essa stessa lume e, come tale, mutevole e soggettiva al pari del senso, pur restando « la cosa meglio distribuita ». Ciò spiega perchè l'idealismo trascendentale si può sempre convertire in forme estreme di empirismo e scetticismo.

7. — *Partecipazione iniziale e finale.*

Vi è una verità primale *presente* all'intelligenza fondante la veridicità dei giudizi della ragione; dunque l'uomo è creato *con* e *per* la verità, dove il « con » indica la partecipazione iniziale — è dalla verità — e il « per » il fine:

cercare la verità nella vita temporale per fruirne nella vita eterna; dunque, la verità guida il pensiero e, guidandolo, fa che esso la trovi e trovi, *salvi,* se stesso: itinerario filosofico con meta religiosa. Vi è dunque una *partecipazione iniziale* ed una *partecipazione finale* dell'ente intelligente creato dalla e per la Verità creante; vi è una sua contingenza essenziale per il fatto stesso che è partecipante *della* verità, ma non è *la* Verità, la contingenza della mente creata, che è per la Mente assoluta increata. Non una soltanto di ordine, diciamo così, gnoseologico o del nostro conoscere, ma anche e innanzitutto di ordine ontologico, del nostro essere: siamo enti perchè l'Ente ci fa essere. Ci pensa e ci fa essere; come esseri e per quanto abbiamo di essere abbiamo di verità, e la verità che siamo è il nostro grado di essere: ciò che è vero è, e ciò che è, è vero ([11]). La coscienza di me come essere principiato implica l'esistenza di Dio.

Ma io posso pensare di non-essere e il Non-essere, ed identificare Essere e Nulla. Posso; però nell'atto che penso il Non-essere e il mio non-essere è implicato il mio essere, altrimenti non potrei pensare il Non-essere e me come non-essente; dunque, in quell'atto è dato il mio essere, un essere, ed è implicata l'esistenza dell'Essere: giacchè qualcosa esiste, esiste l'Essere assoluto indipendente. Infatti, o l'ente è indipendente e allora ogni ente è *un* essere assoluto indipendente, ciò che è assurdo perchè non ci sono *più* esseri assoluti indipendenti, ma *l'*Essere assoluto indipendente; o l'ente dipende da altro per esistere e allora, basta che esista l'ente finito, perchè esista Dio come Essere assoluto indipendente. Il problema dell'esistenza di Dio è dunque interiore, intrinseco, non solo al nostro conoscere, ma a *tutto* il nostro essere: l'uomo può scartarlo o evitarlo solo evitando o scartando se stesso, tanto tale problema è radicato in lui ed egli in esso. Ora, se la parte-

(11) Superfluo avvertire che questa espressione è differentissima dall'altra hegeliana: « ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale », del resto già da noi criticata.

cipazione iniziale e finale all'Essere fa che l'ente creato non sia l'Essere ma *dal* e *per* l'Essere, fa anche che esso non sia estraneo alla Verità o all'Essere nè l'Essere a lui, ma si avverta nell'Essere, avvertendo, nello stesso tempo, che vi è incommensurabilità e solo analogia tra l'ente partecipante dell'Essere e l'Essere stesso. Il concetto di partecipazione, nel senso da noi usato, importa contemporaneamente attrazione e repulsa; l'ente finito è come attratto e respinto dall'Essere infinito: attratto perchè è *da* e *per* l'Essere, respinto perchè *non* è l'Essere. Partecipazione significa distinzione e diversità *da* ciò di cui si partecipa: in pari tempo, l'ente finito diverso *da* Dio, è perchè è *da* Dio: l'abisso che lo divide è contemporaneamente il ponte che lo unisce a Lui. Ma allora il problema dell'esistenza di Dio non è tanto quello di *conoscere se Dio esiste,* quanto l'altro *di sapere che l'uomo esiste e conosce, perchè Dio esiste e solo perchè esiste.*

Le due formule sono ben diverse: la prima — « conoscere se Dio esiste » — implica la possibilità del conoscere anche se Dio non esistesse, come se Egli fosse un qualsiasi ente, di fronte al quale la ragione si pone giudicante come di fronte ad una cosa di esperienza: è la posizione dell'estrinsecismo razionalistico o « scientifico » dei « razionali non ragionevoli ». L'altra formula, la nostra — sapere che l'uomo esiste e conosce, perchè Dio esiste e solo perchè esiste — importa invece: *a*) un « sapere », che è più del puro conoscere, in quanto è coscienza piena e completa di tutto l'uomo; *b*) una dipendenza iniziale e finale dell'ente integrale che sa di pensare ed essere perchè Dio esiste; *c*) l'impossibilità di esistere e pensare un solo istante se Dio non esistesse; *d*) la partecipazione dell'ente creato all'Essere in sè, per cui non è di fronte a Dio, ma, come può esserlo l'ente finito, in Dio ed Egli in lui. Per conseguenza, il problema dell'esistenza di Dio non è di « conoscere se », ma di « sapere che », cioè di acquistare consapevolezza della dipendenza iniziale e finale, della partecipazione interiore, per cui

si è in Dio: si conoscono le cose esterne, fuori di noi; si sanno le cose che sono in noi e noi in esse: perciò *si sa* che Dio esiste.

« Essere in Dio » non significa, evidentemente, identificarsi con Lui o essere della Sua stessa natura, ma sapere di essere perchè Dio l'ha voluto e lo vuole, e che si sa perchè Dio ha illuminato ed illumina. Dimostrare la sua esistenza significa, dunque, acquistare coscienza della nostra dipendenza ontologica, sapere che noi siamo, viviamo, pensiamo e vogliamo in Dio, anche quando siamo assenti a Lui. La dimostrazione non ci sta davanti, ma noi le siamo dentro, poichè siamo la verità da cui essa muove e la testimonianza vivente di quell'esistenza. Gli uomini *sono esistenti* in questa verità che li unifica: *sono reali,* frammentariamente, nell'esperienza fenomenica. Io « sono reale » nella *scienza,* ma « sono esistente » nella *metafisica* e soltanto nella metafisica. Pertanto, l'esistenza di Dio è un « problema » solo fino a quando l'uomo non conquista la piena consapevolezza di sè e del suo essere, non è presente a se stesso, che è essere presente a Dio, sempre presente; se lo è, non è più problema, ma evidenza. Non inizialmente e perciò dapprima è problema; provvisorio, fino a quando il pensiero non dissipa l'oscurità che avvolge la verità originaria, non acquista consapevolezza di se stesso. L'esistenza di Dio non s'impone alla mente con evidenza immediata, in modo da metterla nell'impossibilità di dubitarne; è una verità che va cercata, ma, conquistata, è un'evidenza.

La conoscenza di sè lo è di sè *principiato* dal Principio; dunque, il pensiero che conosce se stesso, *sa* che Dio esiste e, sapendolo, si sa da Dio: *leggendosi, legge Dio.* In breve: se c'è l'uomo, c'è Dio: chi nega Dio, nega l'uomo che è, non si conosce. L'ateismo è una questione di analfabetismo; ignoranza dell'intelligibilità metafisica di se stessi, perchè ignoranza della dipendenza essenziale da Dio e della essenziale finalità in Lui. Basta l'esistenza di un ente pensante

perchè sia implicata quella del Pensiero assoluto: se un ente è, è l'Essere assoluto. Le incertezze sono nel processo della ricerca, non nella verità che lo guida.

Questo processo si attua attraverso due momenti di trascendimento: *a*) della ragione, di cui oggetto di giudizio sono le cose, il « mondo visibile » di Platone, per elevarsi all'intelligenza della verità; *b*) di questa o della verità in noi, per elevarsi a Dio, la Verità in sè. Dunque, trascendimento dell'esteriorità (mondo della scienza o della ragione) e dell'interiorità (mondo della sapienza o dell'intelligenza); cioè ancora del momento gnoseologico (ragione) e di quello intuitivo (intelligenza). Trascendimento che non è negazione; è interiorizzazione di noi a noi stessi, salita dalla profondità di noi e delle cose alla Profondità misteriosa e sacra che sovrasta ogni cosa e la fa essere. A questo punto, l'evidenza dell'Esistenza di Dio, Mistero che solve ogni enigma, dà all'uomo il *presentimento* (ma solo questo e, in questa vita, sempre oscuro) di come egli sarà, penserà e vivrà nella visione ultraterrena di Dio, quando, sciolto dai legami delle cose, dal discorrere ormai superfluo della ragione, sarà tutto l'uomo, *l'uomo assoluto,* non come specie, ma come singolo ente spirituale. Nell'ordine naturale, se non a tanto, si arriva a riconoscere la dipendenza iniziale e finale da Dio, la nostra grandezza. La ragione nel campo della sua attività è autonoma: giudica di ogni cosa del mondo senza essere giudicata da nessuna; ma il mondo è piccolo e l'umana autonomia della ragione più piccola della piccolezza del « visibile ». Quando Francesco Bacone, esaltato dai progressi della scienza, esigeva un metodo (con lui, Cartesio e Galilei) che consentisse all'uomo di farsi padrone della natura, di dominarla conoscendola, evidentemente non rifletteva abbastanza che la grandezza umana era in tal modo assoggettata ai limiti della natura stessa: l'uomo abdicava all'infinito della sua intelligenza per incoronarsi piccolo re delle piccole cose, oggetto del conoscere razionale. La *scienza* è la

grandezza dell'uomo razionale, la sua *cosmicità,* ma è proprio essa la sua piccolezza; l'*intelligenza,* invece, con cui avverte la sua dipendenza da Dio, la sua piccolezza, è essa la sua vera grandezza, la sua *spiritualità.* Come filosofò Cusano, l'uomo è piccolo nella sua grandezza, la scienza del mondo; è grande nella sua piccolezza, la dipendenza da Dio e la non-conoscenza di Lui. L'uomo *è* in questo mistero: di fronte al mondo si tratta per lui di *conoscere*; di fronte a Dio di *essere.* Il pensiero moderno ha identificato l'uomo con il suo conoscere ed ha perduto l'intelligenza dell'uomo, cioè il problema del suo essere, del « consistere » del suo « esistere ».

Come abbiamo detto, non può essere pensato l'ente avente un certo grado di essere senza che si pensi implicitamente all'Essere che è l'Esistente, da cui dipende ogni esistente e ogni grado di essere; ma la consapevolezza dell'ente finito di partecipare e dipendere dall'Essere lo ordina a Lui. La partecipazione iniziale lo spinge ed orienta a quella finale, all'Essere in sè, l'oggetto adeguato dalla sua interiorità; il pensiero è perenne ricerca dell'Essere, il pellegrino di Dio. In questo senso, è come specificato dall'Essere a cui tende: la verità presente alla mente preforma l'intelligenza e la dirige verso Dio — è il senso profondo dell'idea dell'essere del Rosmini, che ha il suo oggetto adeguato solo nell'Essere —; la partecipazione manifesta la sua profondità nella finalità ultima dell'intelligenza. Ma se è così, nell'intelligenza, il cui fine è Dio, troviamo una solidarietà con la volontà: la partecipazione finale si chiarisce come la finalità suprema dello spirito nella sua totalità di vita.

Capitolo IV

LE IDEE

1. — *Le Idee come oggetto della mente. Critica dell'a priori di Kant.*

Tanta vis in eis (ideis) constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit (1). Quattordici secoli dopo, con ben altro orientamento di pensiero, Leopardi annotava (18 luglio 1824) nello *Zibaldone*: « Certo è che, distrutte le forme platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Dio » (2). Queste due profonde osservazioni di uomini così diversi e lontani nel tempo, per la loro perfetta coincidenza, sono estremamente significative. Per il santo dei primi secoli, come per l'« ateo » dell'800, di formazione illuministica, negare le idee come conoscenze in sè, anteriori alle cose e misura oggettiva per giudicarle, è irreparabilmente negare Dio: o nella mente umana vi è una verità che non deriva dalle cose nè pone essa stessa e allora per questa presenza di qualcosa di immutabile e necessario, di illuminante e fecondo, ci si convince razionalmente che Dio esiste ed è irrazionale dire il contrario, o si nega che vi è una verità di tal natura e con essa la presenza di Dio e non è più possibile pensare o provare l'esistenza dell'Essere trascendente, creatore e provvidente. Se tutto nell'uomo è umano, da lui prodotto e creato senza traccia orma immagine vestigio divino, è impossibile dargli la nozione di Dio: egli è stato privato di quanto gli

(1) S. Agostino, *De diversis quaestionibus 83*, q. 46, n. 1.
(2) G. Leopardi, *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, Firenze, Le Monnier, 1931, vol. III, p. 110.

è indispensabile per poterlo trovare e provare, del lume della ragione, dell'oggetto che fa intelligente la sua intelligenza. Dio avrebbe creato l'uomo non per Lui, ma per l'uomo stesso, non per cercarLo, amarLo e pregarLo, ma perchè si perdesse nella finitezza e contingenza sua e del mondo, cosa tra le cose. Perciò Platone, il metafisico delle Idee, è il padre della *metafisica della verità,* essenzialmente teistica: se esiste la verità, esiste Dio; la verità esiste, dunque Dio esiste. Bandire le Idee come oggetto immutabile della mente, è bandire Dio dal pensiero. Se la mente non conosce nulla di immutabile e necessario, niente vi è per essa d'intelligibile o di vero: non vi è Dio. Ma siccome qualcosa di assolutamente vero è conosciuto dalla mente — insopprimibilità delle verità che fa contraddittorio lo scetticismo — l'intelligibile è, e Dio è. Se non s'intelligono le Idee *sapiens esse nemo possit;* cioè: chi non è presente alla verità che è in lui è *insipiens,* e l'ateo è l'*insipiens,* colui che non sa quel che dice, non sa niente di sè, s'ignora e perciò è ignorante dei motivi oggettivi, che rendono impossibile negare l'esistenza di Dio; chiuso al lume dell'intelligenza, è ottenebrato dalla duplice concupiscenza del senso e della ragione: un irragionevole raziocinante.

Alla base dell'ateismo, o c'è la caduta volgare nella schiavitù delle passioni, o la caduta diabolica, da qualche tempo qualificata « nobile » ed « eroica », nella passione o superbia della ragione, quella che sta alla base della negazione cosidetta « scientifica » o « filosofica » dell'esistenza di Dio: rifiuto di conoscersi, negarsi della ragione a se stessa. Il suo limite non è l'impossibilità di trascendere l'esperienza, ma il rifiuto di trascenderla, l'ignorare che in essa è presente qualcosa che la trascende. Ragione « critica » non è quella che si autonega la capacità di oltrepassare l'esperienza, ma la ragione che sa che non può non oltrepassare l'esperienza e se stessa, in quanto cosciente di possedere una luce, la verità, secondo la quale giudica, che è più di essa ed ha dun-

que *al di là* della sua mutevolezza il Principio creatore. Solo se la ragione conosce che la verità è più e non meno di essa, ritrova se stessa e Dio. Perciò il problema dell'esistenza di Dio non si aggiunge all'esperienza quasi dall'esterno, ma è implicito nel problema dell'esperienza e nella esperienza stessa, che, in questo caso, è testimoniante: per il fatto che io ci sono e il mondo c'è, Dio esiste. Prima che per inferenza esplicita, l'esistenza di Dio è data implicitamente dal dato che l'attesta.

Kant ha il torto di considerare l'esperienza sensoriale il limite della ragione, affermazione che consegue dalla riduzione delle Idee o verità prime, intuite dalla mente e fondamento della veridicità di ogni giudizio, a forme *a priori,* a pure condizioni della conoscenza. Qui il punto della questione: le Idee per l'idealismo ontologico sono verità, conoscenze prime, oggetto interiore della mente; sulla base di esse la ragione giudica di ogni cosa, cioè conosce secondo verità le cose date dall'esperienza, ma non giudica le Idee primali, che l'oltrepassano. Di qui la conclusione; esiste una verità che è data ed è più dell'io; dunque esiste Dio, la Verità in sè donante, illuminante, creante. Per Kant, le *forme a priori,* quel che nella conoscenza è prima dell'esperienza e da essa non derivato, non sono date all'intelletto, ma son funzioni di esso, forme dell'attività sintetica del pensiero; non verità o conoscenze, ma pure condizioni del conoscere e perciò *vuote*: il contenuto lo riceviamo dall'esperienza, *a posteriori.* Per conseguenza, dato che in se stesse son vuote, la loro validità, pur essendo *a priori,* è limitata al mondo dell'esperienza; dunque valgono solo a costruire e sistemare contenuti empirici. È evidente che, svuotate le Idee del loro contenuto di verità e fatte condizioni della conoscenza delle cose, non possono più trascendere l'esperienza dalla quale restano bloccate; dunque, non è più possibile una metafisica come scienza, tra l'altro, una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, in quanto le verità, secondo cui la ragione

giudica dell'esperienza, non sono più tali, ma pure condizioni di essa; *le forme a priori* non trascendono la ragione, ma ne sono funzioni immanenti, nè l'esperienza, pur non derivando da essa, alla quale soltanto si applicano. Conoscenza valida è solo quella razionale e tutto il sapere è identificato con la conoscenza scientifica. Kant nega il sapere intuitivo dell'intelligenza e perciò deve negare che si possa dimostrare l'esistenza di Dio: limitato l'uomo alla sua cosmicità lo si fa prigioniero del conoscere razionale e lo si priva di Dio, che non è problema della ragione, se prima non è problema dell'intelligenza. Così è distrutta qualsiasi possibilità di dimostrare Dio perchè sono state distrutte le Idee. Chi ha parlato di « veleno kantiano », da questo punto di vista, ha avuto ragione, anche se egli, se fosse vivo, ci darebbe torto, ma non a ragione, per il tipo di apriorismo non kantiano qui sostenuto.

In breve, Kant nega l'onticità dell'Idea e un sapere intuitivo: limite della forma *a priori* è l'esperienza sensoriale; perciò limite dell'uomo è la sua impossibilità a trascendere l'esperienza, cioè è il « cosmo », la « scienza ». Il concetto critico dell'*a priori,* che ha il suo limite di funzionalità nell'esperienza, e il concetto critico dell'esperienza che ha il suo limite nell'*a priori* che la organizza, sono critici a metà: *sono critici del concetto di scienza, non del concetto di metafisica.* Secondo Kant, la struttura del pensiero, la sua preformazione è tale da avere il suo oggetto adeguato nel mondo fisico, in quanto l'esperienza fenomenica adegua la forma: il pensiero è ordinato al mondo, che è la sua finalità. Ciò nega implicitamente la partecipazione iniziale all'Essere e rende inutilizzabile filosoficamente il concetto di creazione; infatti, se è posta la partecipazione iniziale, risulta contraddittorio negare quella finale, cioè ammettere che l'Essere creatore abbia preformato l'ente creato

in maniera da non essere ordinato a Lui, ma da avere la sua adeguazione nel mondo. In altri termini, se la creatura è dal Creatore, non può non essere stata creata in modo da essergli ordinata; dunque la partecipazione iniziale implica necessariamente quella finale. Per Kant, invece, l'*a priori* ha la sua adeguazione nel mondo — nell'ordine naturale: « il cielo stellato » e « la legge morale » — per conseguenza il mondo è la sua finalità suprema, e dunque anche il primo iniziale. Basta: Dio è eliminato dall'ordine del pensiero e da quello della realtà; non si spiega più neppure come possano nascere l'esigenza di Dio e le Idee della ragione, che non si giustificano, dentro il sistema kantiano, neanche come postulati della ragione pratica; Kant ve li introduce, ma restano estranei alla Critica com'è intesa da lui, la quale si risolve nel sistema della « cosmicità ». La Critica non è tanto critica da approfondire l'interiorità del pensiero, da sondare le profondità dell'intelligenza: le manca l'intelligenza dell'intelligenza, e non s'accorge che esigenze e postulati non potrebbero essere le une sentite e gli altri pensati se lo spirito non portasse nella sua struttura i segni indelebili e perenni di Chi lo ha creato spirito, di Chi, facendo l'uomo ente pensante, gli diede il lume della verità e la verità come oggetto del pensiero. Se ne accorse il Rosmini, la cui idea dell'essere (altro che riducibile all'*a priori* kantiano!), oggetto intuìto dal pensiero, è presenza analogica di Dio in noi (partecipazione iniziale) e preforma il pensiero stesso in modo che ad esso è impossibile invenire in alcuno dei contenuti di esperienza, o in tutta l'esperienza, il suo oggetto adeguato, per cui essa risulta ordinata, in solidarietà con la volontà, con l'atto morale sintetico dell'ideale e del reale, all'Essere, che, come tale, è la sua finalità assoluta, convogliante, come letto d'immenso fiume, le innumerevoli sorgenti della vita, la totalità del creato.

2. — *L'Idea nell'empirismo inglese.*

Kant deriva il suo « criticismo » dal Locke, dallo Hume e dalla barbarie filosofica dell'Illuminismo, di cui è il più grande rappresentante. Locke è il primo consapevole e sistematico distruttore dell'Idea nel senso dell'idealismo oggettivo. Infatti, con la parola *idea* indica sensazioni, immagini, percezioni, ecc., quanto è contenuto della «coscienza» : l'idea non è più l'oggetto intelligibile, immagine *a priori* dell'Intelligibile in sè, ma immagine del sensibile: l'anima, *white paper,* acquista le idee, puro contenuto della coscienza soggettiva, *from experience.* D'altra parte, anche per il Locke, funzione della ragione è di stabilire nessi e relazioni, ma solo tra le idee-immagini sensibili; per conseguenza, la verità è « unione o separazione di segni » (*joining or separating of signs*), cioè di quelli impressi dalla esperienza sensoriale: il valore oggettivo dell'idea è distrutto e con esso quello della verità. Consegue: *a*) la sostanza è un'idea o impressione sensibile complessa, cioè una somma di qualità prive di vincolo reale; è « coesistenza continua » di alcune idee semplici, « considerate » (*considered*), per tale continuità di esistenza, unite in una cosa ed indicate con un « nome »; *b*) l'identità della persona non viene da una sostanza permanente e perseverante al di sotto del suo divenire, ma semplicemente dalla continuità della coscienza: la mia identità arriva fin dove arriva la mia memoria; *c*) se gli enti esistenti, di cui si conoscono solo le qualità, abbiano un « sostegno », un'entità reale e che cosa essa sia, l'uomo non lo sa: « Io non so cosa sia » (*I dont know what*). Conclusione: l'idea è d'origine empirica, un puro nome, un contenuto della coscienza soggettiva; non esiste un correlato oggettivo del pensiero; la ragione unisce e divide « segni » che, soggettivi, non garantiscono l'oggettività dei giudizi; dunque, non esiste una verità intelligibile, l'Idea come oggetto della mente, non prodotta ma solo intuita da essa, nè ricavata dall'esperienza. Per l'ideali-

smo oggettivo gli intelligibili sono, come Verità in sè, il contenuto della Mente assoluta; come presenza della Verità in sè, l' oggetto d' intuizione delle menti finite e fondamento oggettivo dei loro giudizi; ancora sono realizzate imperfettamente nelle cose, di cui costituiscono l'essere o il grado di verità. In altri termini, sono il Primo Vero da cui deriva ogni verità; Vero creatore e vivente, fecondo di quanto vi è di vero, vita della mente e di ogni cosa: νοητὰ ζῷα, così Platone nel *Timeo* chiama le Idee. Per Locke, invece, esse non sono il prototipo o l'esemplare intelligibile, ma pure immagini di origine sensibile: quanto noi conosciamo della realtà è quanto di « idee » o immagini ci forniscono i sensi; il reale conosciuto s'identifica con il contenuto della nostra coscienza empirica.

Com'è noto, lo Hume, con maggiore coerenza del Locke e attraverso un approfondimento critico dei presupposti dell'empirismo, non dice di « non sapere » cosa sia la sostanza, ma che non vi sono sostanze: la realtà, spirituale e materiale, s'identifica tutta (nè vi è una Realtà in sè trascendente) con le « impressioni » e le « idee ». Ma, per lo Hume, tra le une e le altre non vi è differenza di origine — le prime sono « copie di nostre impressioni» (*copies of our impressions*) — bensì d'intensità, le idee sono « percezioni più deboli » (*more fleeble perceptions*); per conseguenza, di fronte ad un'idea, bisogna chiedersi di quale impressione sensibile sia la copia. Non vi sono « sostanze »: quella che così si chiama è un insieme di percezioni che si assomigliano; non vi è un vincolo causale necessario ed oggettivo, ma solo l' « attesa » che al fatto *a* segua il fatto *b*: è l' « abitudine » (*custom*) che fa nascere questa attesa; non vi sono nessi tra le idee se non per « somiglianze » (*resemblance*), per « contiguità temporale o locale » (*contiguity in thime or place*), per causa ed effetto, cioè seguenza accidentale di due fatti.

Ecco: negato il valore oggettivo dell'Idea e la sua presenza

alla mente indipendentemente dall'esperienza sensoriale, non è più possibile un criterio valido di giudizio, un fondamento della conoscenza e della realtà; vien meno ogni regola della vita intellettiva e morale, ogni sostegno delle cose. Distrutte le Idee, non vi è più alcuna ragione che le cose siano come sono e non diversamente, che la ragione giudichi in un modo o in un altro e la volontà agisca così e non altrimenti, per il fatto che non vi sono più princìpi necessari, immutabili ed universali (3). Ciò prova come il punto cruciale del problema dell'esistenza di Dio, come di ogni altro metafisico, sia la questione della verità: se vi è verità e fino a che punto e come la mente umana ne partecipi. Se tale verità si nega, come fa lo Hume, cade la validità oggettiva di ogni principio e qualunque dimostrazione è impossibile *a priori* ed *a posteriori*. La validità razionale delle prove *a posteriori*, infatti, dipende da quella dei princìpi secondo cui la ragione argomenta; dunque dal problema della verità: secondo che questo è risolto positivamente o negativamente anch'esse sono valide o no. Ma se è risolto positivamente è già dimostrata l'esistenza di Dio; se negativamente, impossibile qualsiasi altra dimostrazione. In ogni caso le prove *a posteriori* sono

---

(3) Ancora una volta il Leopardi, con chiara intuizione (lo cito perchè non filosofo nel senso tecnico del termine, e perchè imbevuto di empirismo e sensismo), scrive il 17 luglio 1821 (*op. cit.*, vol. III, pagine 99-100): « Quindi è chiaro che la distruzione [per un errore di stampa nel testo si legge « distinzione »] delle idee innate distrugge il principio della bontà, bellezza, perfezione assoluta e de' loro contrarii. Vale a dire di una perfezione ecc., la quale abbia un fondamento, una ragione, una forma anteriore alla esistenza dei soggetti che la contengono, e quindi eterna, immutabile, necessaria, primordiale ed esistente prima dei detti soggetti e indipendente da loro. Or dov'esiste questa ragione, questa forma? e in che consiste? e come la possiamo noi conoscere o sapere, se ogni idea ci deriva dalle sensazioni relative ai soli oggetti esistenti? Supporre il bello e il buono assoluto è tornare alle idee di Platone e risuscitare le idee innate dopo averle distrutte, giacchè tolte queste, non v'è altra possibile (1341) *ragione* per cui le cose debbano assolutamente e astrattamente e necessariamente essere così o così, buone queste e cattive quelle, indipendentemente da ogni volontà, da ogni accidente, da *ogni cosa di fatto*, che in realtà è la sola ragione del tutto, e quindi sempre e solamente relativa, e quindi tutto non è buono, bello, vero, cattivo, brutto, falso, se non relativamente; e quindi la convenienza delle cose tra loro è relativa, se così posso dire, assolutamente ».

legate alla sorte di quella « dalla verità », da cui dipendono, di cui sono una applicazione e in cui restano incluse.

Hume è una buona lezione; negata l'oggettività dell'Idea è negato Dio; niente più regge, non lo spirito nè le cose, non la filosofia nè la scienza. In questo senso l'ultrailluminista Hume, che sviluppa fino in fondo il principio ateo dell'« uomo fonda l'uomo e il suo regno », è la crisi del mito illuminista, in quanto rappresenta la vanificazione del reale spirituale e corporeo e di ogni categoria del reale, la bancarotta del razionalismo e dello scientismo illuministici.

3. — *Ancora di Kant e Rosmini. Sinteticità del conoscere e validità del giudizio.*

Kant si accorse della rovina della conoscenza oggettiva e della metafisica come scienza, conseguenza della negazione delle Idee; se ne accorse perfettamente anche il Rosmini. Ed ecco i due pensatori porsi gli stessi problemi: *a*) dell'oggettività del conoscere; *b*) della restaurazione della metafisica come sapere razionale.

La risposta di Kant è nota: i princìpi del conoscere non possono essere ricavati dall'esperienza sensoriale; sono *forme a priori* della mente, oggettive ed universalmente valide, con cui lo spirito, mercè l'attività sintetica, costruisce l'esperienza, che alle forme fornisce il contenuto. Ma, per Kant, come abbiamo detto, le forme *a priori* non sono conoscenze, ma pure («vuote ») condizioni della conoscenza: per lui non vi sono verità *a priori,* interiori alla mente e da essa intuite, ma di *a priori* c'è solo la « forma » del conoscere. Per conseguenza, egli nega che vi siano verità intelligibili, oggetto dell'intelligenza, cioè è d' accordo con gli empiristi nel rigettare l' « idea » com'è concepita dall'idealismo oggettivo. Per conseguenza, quando affronta il problema della metafisica come scienza non può non rispondere negativamente: le forme *a priori,* pur essendo indipendenti dall'esperienza, come sue

pure condizioni, al di fuori e al di là di essa non hanno alcuna validità conoscitiva: *a priori,* ma bloccate nella e dalla esperienza. Prodotto dell'attività dello spirito e prive di un contenuto proprio, non verità o oggetti intelligibili, ma semplicemente condizioni di conoscenza dei fenomeni, possono « giudicare » *solo* le cose di esperienza sensoriale. Ogni metafisica come scienza razionale risulta impossibile, come ogni prova dell'esistenza di Dio.

In breve, Kant nega un sapere intuitivo, nega l'intelligenza e perciò l'intuizione dell'intelligibile, la presenza alla mente della verità: la forma più alta di sapere è per lui il conoscere razionale o scientifico, la matematica e la fisica come scienze. Kant « critico » non è « platonico », è « aristotelico ». L'intelletto e le sue forme *a priori* (le « categorie ») non sono *attualità* di conoscenza, ma *potenzialità* di conoscere: quello kantiano è un « intelletto possibile», in quanto le forme non sono conoscenze o intuizioni originarie, ma pure condizioni del conoscere e condannate a restare tali fino a quando non vengono « riempite » dal contenuto dell'esperienza; senza di esso, l'intelletto, in sè, è privo di conoscenza, è pura possibilità di conoscere. Per conseguenza esso, che non è in sè attualità, può conoscere soltanto quanto è oggetto di esperienza, le cose sensibili nella loro fenomenicità. La conoscenza di tipo scientifico o razionale diventa così il modello del sapere e l'unico sapere umano. Kant critico — almento il Kant della *Ragione pura* — è più « illuminista » del Kant « precritico »: è il filosofo della ragione senza intelligenza, della razionalità impersonale e non dell' uomo concreto.

Ma egli vide chiarissimo un aspetto del problema di Dio: che la prova cosmologica, come ogni altra, in fondo dipende da quella ontologica, che non è da identificare con la prova « dalla verità » o « dalla vita dello spirito », anzi la presuppone e in essa s'inserisce; vide che il nodo della questione è

sempre lì: se esiste una verità intelligibile data alla mente. Fino a quando Kant fu « platonico » — o come si dice « precritico » — considerò valida la prova ontologica; diventato « critico » la rifiutò, perchè, negate le verità primali date alla mente ed ammessa la sola apriorità delle vuote condizioni del conoscere, gli era preclusa la possibilità di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio *a priori* e conseguentemente *a posteriori*. Ancora: col riconoscere la importanza primaria, rispetto a quella cosmologica, della prova ontologica, Kant si avvide che il problema dell'esistenza di Dio inerisce alla vita dell'ente spirituale più che a quella del mondo fisico; perciò egli, dopo aver creduto di aver colpito al tallone l'Achille della metafisica, riprese il problema in sede morale, cioè a proposito di un altro aspetto della vita dello spirito. Così egli distinse nettamente l' « idea cosmologica » dall' « idea teologica » facendo di quest' ultima un problema di pertinenza dell'attività morale. Ma, per lui, l'Idea è sempre una forma « vuota », che aspetta di ricevere il contenuto dall'esperienza sensibile: la restaurazione della metafisica gli risulta impossibile; l'Idea resta ingiustificata nel suo sistema. Se Dio fosse solo un'Idea della ragione nel senso kantiano, sarebbe un puro possibile; ma se Dio è solo possibile, Dio è impossibile; e tutto ciò che è diventa di colpo impossibile ed inesplicabile.

L'idealismo trascendentale salta il fosso della pura « noumenicità » dell'idea teologica, come dell'idea cosmologica e di quella psicologica; rovescia il fondamento metafisico dell'idealismo oggettivo (la verità è principio del pensiero) e fa il pensiero umano principio della verità: non è « percettivo » ma di essa « costitutivo »; pensandola la fa essere. Così l'immanentistica metafisica del Pensiero assoluto è antitetica alla trascendentistica metafisica della Verità; l'idealismo trascendentale o spurio è l'antitesi dell'idealismo trascendentista o autentico. Hegel è implacabile contro l' « immediato », cioè

contro il « sapere intuitivo » o dell'intelligenza che, come implicante la Trascendenza, è l'ostacolo maggiore alla riduzione di tutto il sapere al mediato conoscere razionale. La metafisica della verità è negata in quella del Pensiero o della Ragione assoluta, cioè nella metafisica dell'assoluta irragionevolezza, e l'uomo decapitato come singolo. La metafisica è perduta, ma resta il problema kantiano della sua restaurazione.

Essa fu possibile al Rosmini, il quale dalla critica dell'empirismo moderno non concluse alla forma *a priori* come pura condizione del conoscere, ma all'Idea come oggetto intuìto dalla mente. Egli riprende l'Idea dell'idealismo oggettivo, verità intuita dalla mente, ad essa data e di essa lume; restaura la verità primale come fondamento di ogni giudizio e su questa base ricostruisce la metafisica. Rosmini comprese benissimo che per arrivare a Dio, o si passa dalla verità a noi interiore e trascendente, o non si passa e non si arriva, tanto da distinguere, a proposito del problema delle idee, l' aspetto « ideologico » da quello che chiama « teosofico ».

Il problema metafisico vero e proprio è quest'ultimo: origine da Dio dell'Idea dell'essere, oggetto intuìto dalla mente senza che esso sia Dio. Qui la soluzione del problema ideologico: le altre idee sono « figlie » dell'idea « madre » dell'essere, cioè giudizi sulle cose che ci presenta l' esperienza. Noi non accettiamo alla lettera questa dottrina, ma facciamo nostra la sua anima di verità: vi sono verità seconde (i giudizi sulle cose) per le quali è necessaria l'esperienza e sono dunque *a posteriori,* ma vi è in esse un elemento *a priori,* una verità prima — e non kantianamente pura condizione del conoscere — che le rende possibili, la quale non viene da nessuna esperienza nè è creata dalla mente; viene da Dio ed è alla mente data. Così è restaurata l'Idea nel senso dell'idealismo oggettivo e, con essa, ricostituito il fondamento per la dimostrazione razionale dell'esi-

stenza di Dio; ripristinato il concetto della partecipazione iniziale e finale all'Essere ([4]).

Da Cartesio a Hume due esigenze fondamentali dividono il pensiero moderno intorno al problema della verità: l'esigenza razionalista e quella empirista. Il razionalismo approfondisce un problema che non va perduto di vista: se non vi è una verità prima indipendentemente dall'esperienza è impossibile una conoscenza oggettivamente valida; le conclusioni dell'empirista Hume confermano la veridicità dell'istanza razionalista. L'empirismo da parte sua, contro l'apriori-

(4) Nel grande dialogo della filosofia moderna e soprattutto in seno all'empirismo inglese, occupa una posizione particolare il Berkeley. Grossolana e senza fondamento l'interpretazione di un Berkeley che nega la realtà del mondo; infatti, a parte quanto vi è di empiristico, fenomenistico e nominalistico, resta in lui un nucleo speculativo che s'inserisce nella linea dell'idealismo oggettivo. Il Berkeley non nega la realtà del mondo esterno; dice soltanto che è, e non può non essere, in rapporto costante con uno spirito che se lo « rappresenta ». Questa affermazione può essere intesa in due sensi: *a*) il mondo è la rappresentazione soggettiva di uno spirito — e non si sfugge al fenomenismo —; *b*) il mondo è reale per quanto partecipa dell'Idea, la quale, come oggetto intelligibile, non può non essere senza una mente che la pensi. Forse il Berkeley si presta ad entrambe le interpretazioni, dato l'uso equivoco che fa del termine « idea », ma la più rispondente al suo pensiero metafisico è la seconda. Nei *Dialoghi tra Hylas e Philonous,* scrive testualmente: dal fatto che il mondo esiste in quanto vi è uno spirito che se lo rappresenta, « io non deduco che le cose non esistono realmente », ma — siccome non dipendono dall'essere percepite da me ed esistono indipendentemente dalla mia percezione — « concludo che deve esistere un altro spirito nel quale esistono ». Dunque, per il Berkeley *a*) le cose esistono realmente; *b*) non esistono perchè io o un'altra coscienza finita ce le rappresentiamo; *c*) siccome però non possono esistere da sole per la loro finitezza e contingenza, esistono per uno Spirito infinito ed assoluto, cioè in quanto Dio le fa essere; *d*) ma Dio fa essere le cose pensandole, cioè secondo un esemplare di verità; *e*) dunque le cose sono in quanto Dio (la Mente) le pensa. Interpretato così — le idee hanno un valore oggettivo di esemplari eterni della Mente creatrice — è sulla linea dell'idealismo oggettivo. Dio non conosce questo mondo perchè esiste, ma questo mondo esiste perchè Dio lo conosce; e S. Tommaso: *Universas creaturas non quia sunt, ideo movit Deus, sed ideo sunt quia movit.* Che sia così lo prova anche il celebre *esse est percipi*: l'essere delle cose non è nel « percepirle » (in tal caso la loro realtà sarebbe « posta » dal soggetto come per altre forme di idealismo), ma nell'« essere percepite », cioè nell'« essere pensate » come idee da una Mente. Infatti, il mondo è in quanto Dio l'ha creato, cioè lo ha pensato nel suo ordine o nella sua verità.

Berkeley più che gnoseologo è metafisico: tema primo della sua speculazione è la teologia naturale, esistenza di Dio e degli spiriti finiti. Egli con la sua metafisica interiorista e non cosmologica e gnoseologista, s'inserisce nella linea platonica; meglio, per restare più vicini al suo tempo, in quella pascaliana e non nella cartesiana.

stico razionalismo deduttivista, pone l'istanza del concreto, rivendica il valore dell'esperienza e della singolarità degli enti, il fatto o il dato dell'esistenza. Le due istanze vanno conservate e perciò pongono il problema della loro sintesi. Il vichiano « giudizio storico », sintesi di « filologia » e « filosofia », è il primo tentativo in tal senso: Vico, da questo punto di vista, oltrepassa la filosofia europea del suo tempo. La « sintesi a priori » di Kant e la « percezione intellettiva » del Rosmini sono la maturità del problema e le sue *due* soluzioni. Dunque, dopo Vico Kant Rosmini, non c'è più questione sulla sinteticità dell'atto del conoscere, ma c'è, capitale e decisiva, sulla natura della forma o del principio della validità del conoscere stesso. Le forme o i princìpi sono: *a*) funzioni del pensiero, o *b*) sua attività creatrice, o *c*) dati al pensiero, suo oggetto, sapere originario? Questa la gran questione: la prima risposta differenzia Kant dall'idealismo trascendentale (seconda risposta) e la terza oppone Rosmini a Kant e all'idealismo. Come si vede, è in questione il problema della validità del giudizio: l'*a priori* è oggetto della mente, o suo prodotto? Torna in discussione, in piena maturità del pensiero moderno, il problema centrale della teoria della conoscenza di S. Agostino. Le risposte kantiana ed idealistica, anche se in diversa maniera, fanno il pensiero umano creatore della verità, fondamento a se stesso: il primo ontologico è il primo conoscitivo. La risposta rosminiana, conforme nello spirito a quella di S. Agostino e della tradizione platonica, fa della verità primale il lume dell'intelletto, dono di Dio, una Sua presenza alla mente. La verità, così intesa, implica l'esistenza di Dio ed è il fondamento dell'argomentazione razionale che la dimostra. La prima risposta dice: « l'uomo dà la verità a se stesso », e con ciò divinizza l'uomo e nega Dio: è la risposta atea; la seconda: « l'uomo riceve la verità da Dio », e con ciò stabilisce un rapporto di dipendenza essenziale tra l'uomo e Dio: è la risposta teista. Ma la prima risposta, dopo Hegel, avanza verso uno sviluppo fa-

tale: « se l'uomo dà la verità a se stesso, la verità è tutta umana »; dunque, « deteologizzazione » dell'uomo e della sua verità. Lo scetticismo è inevitabile e, con esso, il nullismo. Lo sviluppo è coerente: dalla negazione di Dio alla divinizzazione dell'uomo; dalla deteologizzazione dell'uomo alla sua negazione, al nulla. La parabola dell'immanentismo si conclude nell'assurdo; e la verità del teismo riemerge nella sua indistruttibilità.

CAPITOLO V

LA QUESTIONE DELL'ONTOLOGISMO

1. — *Critica e precisazioni.*

Non ci meraviglierebbe che qualche Don Abbondio, molto superficialmente, ci accusasse di ontologismo e pensasse a chi sa quali « lontani pericoli ». È necessario intenderci sulla questione, anche perchè non ci sembra onesto che l'accusa sia lanciata, com'è stato fatto, a chi dall'errore è immune.

C'è conoscenza mediata di Dio quando: *a*) *obiectum se reddit cognoscibile per aliam realitatem quae illi est quodammodo similis; b*) *res cognoscitur per speciem alterius rei* (*cognitio rei per speciem relucentem in speculo, v. g. sensitiva*). Crediamo che quanto abbiamo detto a proposito della dimostrazione dell'esistenza di Dio risponda perfettamente alle due proposizioni: *a*) la verità che la mente umana intuisce non è la Verità in sè o Dio, quantunque ad essa simile; *b*) conosciamo Dio per l'immagine di Lui riflessa nello specchio della nostra anima senza che ci sia nota la Sua intima essenza. Immagine di Dio, dunque, che non è Dio; essa fa che Lui, pur essendo la sua natura diversa da quella della creatura, non sia un fine separato dall'uomo, come pensano anche S. Agostino e il Rosmini, ma comunicabile, per opera di Dio stesso, alla sua intelligenza e alla sua volontà, per cui l'uomo, tornando al Creatore attraverso la Sua presenza in lui, opera di Dio stesso, compie un atto che ha con Dio una relazione essenziale. Nella nostra mente

vi è una verità primale che viene da Dio e dunque qualcosa di divino, per cui l'ente pensante è unito al Creatore attraverso l'intermediario della verità. Consegue che lo spirito che cerca la verità cerca Dio: chi pensa la verità e nella verità pensa Dio ed ha Lui come fine. In questo senso abbiamo detto che il pensiero umano è per sua natura teistico.

In altri termini: la presenza immediata della verità alla mente non significa presenza immediata di Dio, intuizione della Sua essenza o contatto diretto della mente; significa solo presenza immediata della verità com'è data alla mente da Dio, e non della Verità com'è in Lui, cioè di Dio stesso.

Se qualcuno ci accusasse ancora di ontologismo gli domanderemmo se esclude qualsiasi rapporto tra l'uomo e Dio, qualsiasi forma di unione, sia pure indiretta, di partecipazione, sia pure mediata. Se così, gli obietteremmo che ha *separato* il Creatore dalla creatura e che non incontrerà mai Dio col pensiero: se per noi il pensiero è teistico, per lui è ateistico. Certo, non vi è visione immediata di Dio nè conoscenza, nell'ordine naturale, della Sua essenza ed è errore l'ontologismo inteso come cognizione diretta di Dio; ma vi è un tipo di ontologismo — sfido l'uso della parola compromessa — diverso dall'altro, anzi di esso la confutazione, il quale non esclude l'intuizione di verità intelligibili, interiori alla mente umana, anche se in maniera oscura e confusa e poi sempre più chiara e distinta. Non si tratta d'innatismo, come abbiamo sopra chiarito, ma d'*interiorità,* di *presenzialità* della verità in noi e a noi, non di dato inerte gettato nell'anima come in un pozzo, bensì di energia operante, di presenza attiva e attivante il dinamismo del pensiero, da essa orientato e guidato e senza di essa inesplicabile ed incomprensibile. E « interiorità » della verità significa « trascendenza » della verità stessa.

Ora, se per ontologismo s'intende intuizione o visione immediata e diretta di Dio, il nostro, ripetiamo, non lo è affatto; se, invece, si considera impropriamente e a torto on-

tologista ogni posizione filosofica che ammette verità anteriori all'esperienza e interiori alla mente che le intuisce, allora anche il nostro è ontologismo, che però non ha niente da spartire con l'altro. Infatti, per noi, di Dio vi è solo conoscenza mediata ed indiretta, per partecipazione e analogia; dunque, l'impropria qualifica ci lascia perfettamente tranquilli, perchè confortati dalla solidarietà anche di chi ci chiama ontologisti, tranne che, illuministicamente, non sostenga che l'uomo sia del tutto separato da Dio. E che noi parliamo di analogia e non di univocità nessun lettore di buona volontà può metterlo in dubbio.

« Vedere », « intuire » la verità che è in noi, non è affatto « vedere », « intuire » Dio: non conosciamo la Verità in sè, ma quanto di essa è riflesso nello « specchio » della nostra anima: *videmus per speculum.* Tra la verità in noi e la Verità in sè vi è « somiglianza »: dunque rapporto di « analogia », che esclude l'identità o l'univocità delle due nature. La mente « partecipa » della divina Verità non direttamente, ma mediatamente, attraverso l'intermediario della verità riflessavi, per cui la verità in essa non è come è in Dio: è riflesso divino senza essere Dio, che, non *ora,* ma *allora* vedremo *facie ad faciem* (1). La verità, lume e vita dell'umana mente, ha i caratteri divini della immutabilità e dell'assolutezza, ma non è Dio: è « il più splendido riflesso » di Lui (2). In questo riflesso la mente vede ciò che conosce assolutamente e ciò si dice *omnia in divina veritate vel rationibus aeternitatis videre et secundum eas de omnibus iudicare* (3). Così S. Tommaso interpreta rettamente — non ontologisticamente nè aristotelicamente — S. Agostino: l'analogia da noi stabilita tra Dio-Verità e la verità in noi è identica a quella tomista tra l'essere riferito a Dio e l'essere riferito a noi.

---

(1) S. Agostino, *De Trinitate,* l. XV, c. 8, n. 14.
(2) S. Agostino, *De Gen. ad litteram,* l. X, c. 24, n. 40.
(3) S. Tommaso, *Summa contra Gentes,* l. III, c. XLVII.

2. — *Conoscersi ed essere conosciuti.*

Essenziale il problema del conoscere, ma più, quello dell'*essere conosciuti;* infatti, l'indagine sul fondamento metafisico della conoscenza ha rivelato che l'uomo conosce ed è capace di verità in quanto è conosciuto. Il socratico « conosci te stesso », al pari del cartesiano *Cogito,* va anch'esso integrato: « Conosci te stesso e saprai che sei conosciuto »; *conosci te stesso e dentro di te troverai la presenza di Dio;* non avrai conosciuto te stesso fino a quando non avrai trovato questa presenza. La scoperta della verità in noi, il passaggio dal suo stato implicito e oscuro, avvertito quasi come un lontano presentimento, allo stato d'intuizione chiara ed esplicita è una folgorazione, come se un fascio di luce investisse di colpo e improvvisamente la mente umana. Perciò l'intuizione della verità ci dà ad un tempo gioia e sgomento, senso di possesso e di ossequio: scopriamo in noi qualcosa che è più di noi. Nel momento che l'intelligenza è folgorata, quello della scoperta, una ricchezza la riempie e la fa folgorante: ricchezza e povertà, quella di chi è ricco per avere ricevuto in dono la ricchezza per cui è ricco ed insieme povero, in quanto è solo minimo anticipo per guadagnarsi la vera Ricchezza. Umiltà ed entusiasmo: umiltà di fronte alla verità che è divina; entusiasmo chè essa, che è più di noi, è in noi. La verità intuita è indissolubilmente della nostra mente: figlia della verità, perchè tale, la mente è partorita madre di verità, creatrice di molteplici veri. L'intelligenza è *poetica;* creatrice di bellezza, di bene, di giudizi veri in forme sempre nuove ed infinite. Una verità scoperta è il motivo centrale che ritorna, come in una sinfonia, variamente orchestrato nei veri che produce; c'è armonia, profonda, della intelligenza, del senso e della ragione; c'è l'unità concreta dello spirito nella luce della verità, il quale vede chiaro dove prima era buio, ha potere penetrativo e dimostrativo. La scoperta, che

è nostra, della verità ci eleva al di sopra di noi in una zona di luce, al di là della quale permane il sacro mistero di Dio: la verità che ci sovrasta rimanda ad un Mistero che ci sommerge; ma nel suo abisso presentiamo che sarà la nostra chiarezza totale e definitiva, alla quale tende la mente, dal mistero sgomenta ma dal presentimento esaltata. È il limite della filosofia totale dell'uomo integrale, quella che è *mania*: meraviglia, entusiasmo, follia. La verità in noi stimola, percuote, pungola, sferza, fa di chi la ama un « genio di verità ». La preghiera del filosofo alla verità che lo genera e lo fa padre di veri è una sola, semplice e vera: « Signore, che sei la Verità, fa che io, nella umiltà della mia piccolezza e nell'amore per la Tua grandezza, possa essere il più pazzo dei saggi ».

Capitolo VI

LA DIMOSTRAZIONE DALLA « VITA DELLO SPIRITO »: B) DALLA VITA MORALE E DAL DESIDERIO NATURALE DI BEATITUDINE

1. — *Contraddittorietà dello scetticismo.*

I risultati, a cui fino ad ora la nostra ricerca ha approdato, possono essere così riassunti: *a*) la mente creata e finita conosce verità immutabili e necessarie, di cui, per quanto oscura e confusa, ha intuizione originaria: le sono presenti, interiori; *b*) di esse la ragione si serve per giudicare di ogni cosa; *c*) son queste verità che ci insegnano, quasi « maestro interiore », la presenza di Dio in noi; *d*) esiste la Verità, dunque, esiste Dio. Se non esistesse non esisteremmo noi stessi e non potremmo neppur dire che Dio esiste, in quanto mancheremmo di intelligenza. Degli scettici del suo tempo Aristotele scrive: « somigliano più a delle piante che a degli uomini » [1]; lo scetticismo, in qualunque tempo, prima o poi, finisce fatalmente per abbassare l'uomo al puro livello biologico.

L'osservazione di Aristotele, profondissima, merita un breve commento. Lo scettico nega che il pensiero umano sia capace di conoscere la verità che gli compete: fatto per la verità, non la conosce; dunque il suo valore e il suo essere sono nulli. Ma l'uomo è uomo per il pensiero (intelli-

---

(1) Aristotele, *Met.*, l. IV, c. 3.

genza e ragione): negare l'uno è negare l'altro, è fare che l'uomo somigli più a delle piante che all'uomo che è. Oppure: il pensiero, senza il suo oggetto naturale che è la verità, è il non-pensiero; l'uomo, che è non-pensiero, è non-uomo: un puro vegetale o un puro animale (livello biologico). Qualsiasi questione sull'uomo non ha più senso, ma appunto per ciò, non ha senso lo scetticismo, che, nel suo stesso porsi, è contraddittorio: si autonega.

Non solo lo scetticismo, ma ogni posizione filosofica che nega una verità oggettiva è negazione del pensiero e dunque dell'uomo; lo è l'idealismo storicista e dialettico. Se la verità e la sua validità sono storiche, consegue che il pensiero greco è la verità « storica » dell'antichità, quello cristiano la verità « storica » del mondo moderno, ecc. Ciò significa semplicemente che l'uomo non è capace di verità e non vi è verità, perchè verità significa verità e nient'altro: nè antica nè medioevale nè moderna, ma verità — scoperta nell'antichità o nel medioevo, da greci o da italiani — valida per ogni ente pensante, una volta scoperta e acquisita al pensiero. Se la verità è dialettica e la dialetticità è l'essenza del reale, consegue ancora che niente ha essere e nulla è vero: la realtà o la verità di ciascun ente è in « rapporto al » suo contrario dove si nega e si conserva dialetticamente. Nessun ente è quello che è: è nel suo conservarsi distruggendosi; nessun ente ha una sua realtà o essenza e la verità non è tale.

Noi abbiamo difeso la presenza oggettiva della verità alla mente, perchè solo così si può difendere la validità del pensiero e con essa l'uomo: perdere la verità è perdere il pensiero, è svuotare l'uomo di se stesso, della sua natura, farlo somigliante, come dice Aristotele, alle piante e alle bestie. D'altra parte, se si nega validità oggettiva al sapere umano, si nega il fondamento naturale di quello rivelato, cioè la base della fede. A chi avrebbe parlato Dio se l'ente pensante non avesse lume oggettivo d'intelletto e discorsivo potere di ra-

gione? Il suo discorso agli uomini avrebbe, in tal caso, lo stesso senso, cioè nessuno, che per le piante e le fiere; o tanti sensi mutevoli quante sarebbero le contingenti posizioni « storiche » del pensiero, o le autonegantesi sue posizioni « dialettiche »; cioè ancora alcun senso sensato.

2. — *La prova dalla vita morale.*

Fino ad ora abbiamo insistito sull'attività intellettiva, affinchè la prova non sembrasse pregiudicata da altri elementi, e soprattutto perchè qualsiasi altra possibile dell'esistenza di Dio, a nostro avviso, presuppone quella « dalla verità ». Ma ora è necessario analizzare gli altri aspetti della vita dello spirito, affinchè la prova manifesti tutta la sua aderenza all'uomo nella pienezza della sua integralità e riveli intera la sua forza normale.

La verità originaria presente alla mente non interessa solo la vita intellettiva, ma ogni forma della nostra attività. Anche la vita morale ha il suo fondamento nei princìpi originari che guidano, orientano e informano ogni azione, quantunque nessuna li adegui: ne sono la misura senz'essere da essa misurati. L'azione « buona » o quella « doverosa » non fanno essere bontà e dovere, anzi non vi sarebbero senza la bontà e il dovere, che invece sarebbero ugualmente anche se nel mondo non fosse e non fosse mai stata alcuna azione buona e doverosa. Possiamo concludere: non vi sono i *valori morali* perchè esistono le azioni che li esprimono, ma queste in quanto esistono quelli, preesistono a tutte le azioni e ne sono indipendenti.

I valori morali sono innanzi tutto *verità* oggettive, intuite dalla mente; in questo senso, anche se « pratici », sono teoretici, regole della volontà che ad essi è obbligata a subordinarsi, e ai quali si subordina e uniforma ogni qualvolta ne « riconosce » la verità ed il pregio: è la volontà volente secondo l'ordine morale. La ragione speculativa giudica di ogni

cosa secondo i princìpi primali del giudizio; la ragione pratica di ogni azione secondo i valori morali, i quali sono verità (e come tali «teoretici») regolatrici della volontà e della nostra condotta e perciò aventi un uso pratico. Per conseguenza, come alla mente sono dati i princìpi fondamentali del conoscere, così le sono dati quelli del volere; dalla presenza in noi di verità speculative si argomenta l'esistenza di Dio come Verità in sè; dalla presenza in noi dei valori morali si argomenta l'esistenza di Dio come Valore assoluto, Bene sommo. L'argomentazione è identica a quella fatta a proposito della prova « dalla verità »: la mente umana è capace di conoscere valori morali assoluti che sono la vita, la forza e l'efficacia della volontà che di essi è come la rivelatrice; essi non sono creati dalla mente o dalla volontà, nè indotti a posteriori dall'esperienza, la quale anzi li presuppone; dunque esiste Dio come Valore assoluto o assoluta Volontà creatrice di tutti i valori, di essi fondamento e sostegno.

Il bene morale è anche « attrattivo »; la sua « attrazione » conferisce alla prova una nuova sfumatura e rivela tutta la sua potenza dinamica. Oggetto naturale della volontà è il bene, sua verità; essa ne è attratta, anche quando lo misconosce e gli si pone contro: il pentimento del male fatto, rivincita del bene, è opera della sua forza di attrazione. Il bene è il principio motore della volontà e l'elemento informatore delle volizioni. Non c'è felicità senza bene; il suo possesso è la felicità di ogni ente spirituale; dunque il bene è il principio di ogni nostra azione. Vi è una intuizione intellettiva di esso, una *presenza,* che è presenza di Dio come Bene sommo; non intuizione, ma ancora immagine reale di Lui e pertanto il rapporto tra il bene intuito e Dio come Bene Sommo è sempre analogico. Intuizione operante, creatrice: conoscere il bene e volerlo è amarlo, esserne attratti; esso genera il movimento della volontà e ne concentra gli sforzi verso lo stesso fine, che non è solo il bene che l'ente

finito può conoscere e praticare, ma, attraverso questo, è il Bene Sommo, che trascende ogni bene e lo fonda. Amare il bene è operare nel bene, che si possiede in esso operando; le azioni buone sono le risposte veraci che noi diamo all'oggetto della nostra suprema aspirazione. Solo quando il bene diventa regola costante e continua della condotta, l'ente razionale, stimolato interiormente dall'attrazione del Bene sommo, cammina e si approssima sempre più alla meta. È la *saggezza,* ma saggezza mossa, inquieta ed attiva, ricca ed indigente, suscitatrice di sempre nuove risposte secondo la norma regolatrice ed orientatrice. Il Bene Sommo, lume della mente e della volontà, illuminando, ama: Dio illumina ed il suo lume è amore; noi, gli illuminati, ci illuminiamo amandoci ed amando gli altri enti creati. L'amore è l'attrazione del bene; Dio è l'attrazione assoluta del Bene assoluto. Il dinamismo della volontà, alla quale è presente il bene, è originariamente orientato verso il Bene Sommo o Dio, Centro assoluto di attrazione, unificatore di tutti i suoi sforzi, che, altrimenti, sarebbero inspiegabili, inintelligibili. L'ente spirituale finito ha dunque il desiderio naturale del Bene Sommo, assolutamente ed infinitamente perfetto.

3. — *La prova dal desiderio naturale di beatitudine.*

L'ultima proposizione è la « maggiore », se alla dimostrazione si dà la forma sillogistica, di un'altra prova dell'esistenza di Dio, la quale si fonda pur essa su quella « dalla verità ». Infatti, la proposizione — « tutti gli uomini desiderano naturalmente il Bene sommo, infinitamente perfetto » — non sarebbe formulabile se non avessimo la nozione del bene oggettivo; ma tale nozione non potremmo avere — non la crea la mente altrimenti l'uomo sarebbe Dio, nè si può indurre dall'esperienza la quale, al contrario, la presuppone — se non ci fosse data originariamente come oggetto intuito. Per conseguenza: *a*) gli uomini desiderano natural-

mente il Bene sommo solo in quanto vi è in loro la sua presenza indiretta, ma attiva ed operante; *b*) il desiderio del Bene sommo presuppone dunque la nozione di esso, cioè un principio di verità. Ciò rileva — diciamo fugacemente — quanto sia errata l'interpretazione modernista di tale argomento, la quale si fonda su un presupposto agnosticismo che distrugge fin dall'inizio il fondamento oggettivo della prova; come pure quella pragmatistica, che, negato il suo valore teoretico, limita la forza dell'argomento alla sua portata pratica e volontaristica.

«Tutti gli uomini cercano di essere felici; senza eccezione. Quali che siano i differenti mezzi che adoperino, tendono a questo scopo... La volontà non muove mai il più piccolo passo se non verso questo oggetto. È esso il motivo di tutte le azioni di tutti gli uomini, financo di quelli che si vogliono perdere... »; così Pascal in una delle sue *Pensées*. Questo desiderio di felicità, naturale ed irresistibile, è il movente della volontà che, spinta di volizione in volizione, non sa e non può arrestare il suo dinamismo se non quando fruisce del Bene infinitamente perfetto. Ma nessun bene finito può adeguare le tendenze e i desideri della volontà, il suo desiderio intimo e profondo del Bene assoluto, anzi il possesso dei beni finiti lo accresce sempre di più: la « volontà voluta » non adegua la « volontà volente », che vuole ancora e vorrà sempre fino a quando non possiederà l'oggetto della sua suprema aspirazione, come scrive il Blondel. Ma se è così, se gli uomini, anche quando si perdono, vogliono la felicità piena — quella che non rinvia — è evidente che la loro volontà è originariamente orientata verso il suo fine assoluto, cioè che è in essa la presenza di quel Bene sommo a cui aspira. Si può dire con Agostino: qualsiasi cosa l'uomo cerchi e voglia, cerca e vuole Dio. C'è al fondo del desiderio naturale di beatitudine il bisogno di *fedeltà* ad un bene a cui si può restare sempre fedeli perchè assoluto: l'infinita capacità di

volere trova in esso il suo oggetto adeguato, la volontà realizza il *piano* di se stessa. Venir meno a questa fedeltà è la caduta dell'uomo al disotto dell'uomo. Vi è un dramma essenziale alla radice della volontà: vuole con tutta se stessa il Bene assoluto e sa che anche la fedeltà e l'impegno al massimo della loro forza normale non la garantiscono dalla caduta, nè bastano ad ottenere da soli la beatitudine; ma sono la condizione indispensabile perchè essa resti conforme alla sua norma e non evada dalla sua partecipazione finale. Infatti, orientare tutta la capacità della volontà volente verso un voluto finito è atto innaturale, è la guerra della volontà contro se stessa, contro il suo desiderio naturale del Bene infinito; è il male, in quanto, dato che il desiderio di infinito è indistruttibile, l'infinita capacità di volere, concentrandosi in un finito, lo assolutizza, non lo riconosce per quello che è. Così l'aspirazione all'infinito, teista e religiosa, degrada in idolatria e fanatismo. È il sovvertimento: dir vero al falso per aver detto falso vero. L'autenticità della natura umana è perduta fino a quando, caduto l'idolo, l'orientamento genuino della volontà non riprende il suo corso naturale e non si eleva al vero livello umano di desiderio naturale di beatitudine in Dio.

Ma l'esigenza, come la pura esperienza vissuta, non basta e, se puramente psicologica, non è dimostrativa. Rispondiamo: *a*) qui si tratta di un'esigenza naturale, essenziale ed universale dello spirito e, come tale, dell'essere umano; *b*) i dati psicologici non sono illusioni ma realtà psicologiche; *c*) l'esperienza interiore, per il fatto che è tale, è più vera di qualsiasi esperienza esteriore; *d*) non ci troviamo di fronte al puro dato psicologico nel senso ristretto e soggettivistico del termine, ma alla vita dello spirito, che è un dato *reale* e all'intuito fondamentale del bene, oggetto della mente. Ora, il dato psicologico che qui consideriamo — tutti gli uomini desiderano la felicità piena e dunque tutti aspirano al Bene

sommo, il solo che possa appagare questo loro naturale desiderio o essenziale esigenza — oltre che *indicativo* di una condizione reale, è anche *attestativo* o *testimoniante,* in quanto quella condizione sarebbe inesplicabile senza la nozione o la presenza interiore del Bene sommo, inquietudine e movimento della volontà, verso cui è attratta in un dinamismo che in questo scopo unico ed assoluto trova la sua direttrice essenziale e la sua unità totale. Ma proprio nella indicatività e attestazione della condizione reale è il fondamento della dimostrazione razionale che giustamente si esige; non vi potrebbe essere nella volontà la presenza creatrice di tanta vita spirituale ed orientatrice di ogni desiderio ed azione, se non esistesse il Bene sommo, a cui la volontà stessa aspira. In breve: non vi sarebbe nell'uomo desiderio di Dio, se Dio non esistesse. L'« indicatività » dell'esigenza, chiarita, approfondita e colta nella condizione naturale dell' uomo, si rivela fondamento oggettivo della dimostrazione razionale. Ma se è così, anche se il desiderio di Dio si manifesta per ultimo, anche nel caso che non si manifestasse affatto, esso è ugualmente il motore interiore di tutto il dinamismo della vita spirituale: senza questa originaria « presenza della trascendenza » (dell'Al di là interiore e trascendente) l'uomo sarebbe privo di ogni segno di Dio perchè da nient'altro potrebbe riceverlo o ricavarlo. Giustamente San Tommaso nota che il desiderio naturale e necessario del fine ultimo o del Bene sommo non è una inclinazione incosciente, contingente e transitoria della volontà, ma un'inclinazione consapevole, che ci porta verso il bene, non della sola volontà, ma di tutto l'uomo (2). Gli altri desideri non sono che in funzione dell'appagamento del desiderio essenziale e fondamentale della beatitudine, cioè del possesso del Bene sommo (3); dunque,

---

(2) S. Tommaso, *De veritate,* 22, 3, ad 5 m.

(3) Qui non si confondono affatto Bene e felicità, Valore e beatitudine: l'aspirazione alla felicità non significa volere il Bene *per* la felicità. Se fosse possibile pensarlo senza contraddizione, si potrebbe dire ed è stato detto dai mistici,

la spiegazione di tutto il movimento della volontà va cercata in questo « implicito essenziale », sua unità primitiva, di cui le singole azioni non sono che l'esplicazione parziale e a cui tendono tutte come alla suprema unità finale. Il bene infinito a cui la volontà tende è la ragione per cui vuole gli altri beni: come l'oggetto della intelligenza è il Vero assoluto, così l'oggetto della volontà è il Bene sommo.

L'ente spirituale è capace di desiderare l'Infinito e perciò è vita perenne e dinamismo ascendente. Dinamismo «verticale» e non «orizzontale», che è di ordine fisico o biologico e non di natura spirituale; la dinamica dello spirito è processo di trascendenza reale e non apparente o spuria, quello che si mantiene sempre allo stesso livello, e non ascende, che guarda « avanti » e non « in alto », avanza «telluricamente » verso ciò che è più *in là* e non sale « iperuraniamente » verso quello che è *al di là*. Noi abbiamo perduto il senso profondo ed autentico dei termini più pregnanti e perciò più ricchi ed espressivi della nostra vita spirituale, quali quelli di dinamismo, ascesi, trascendenza, ecc., corrotti dall'uso immanentistico, e perciò naturalistico, che li ha depauperati, depotenziati, detonalizzati. Un dinamismo che non è mosso ed alimentato da un fine che lo trascende è agitazione inconcludente ed arrovellamento disperato; una trascendenza come posizione provvisoria di *un che* che sarà immanentizzato è appiattimento dello spirito nell'orizzontalità del livello terrestre e perciò negazione del suo slancio ascendente alla trascendenza vera. Chi dice che noi, tendendo all'infinito, lo « realizziamo » nel nostro stesso tendere e lo « co-

---

e come espressione mistica non è contraddittoria) che la creatura è disposta a soffrire tutte le pene anche eterne, in vita e dopo la morte, pur di fruire del Bene sommo. Pertanto il desiderio di beatitudine lo è del Bene assoluto in sè, anche se tale possesso dovesse comportare l'eterno dolore; ma, senza che la creatura si preoccupi della propria felicità, il Bene sommo per se stesso voluto è già tutta la beatitudine dell'ente creato. In altri termini, il desiderio naturale di beatitudine, se il possesso del Bene esigesse tutta la nostra infelicità possibile, sarebbe ugualmente desiderio di beatitudine e felicità.

struiamo » nel nostro divenire, dice cosa che non ha alcun senso e, degradando l'infinito alla nostra finitezza, degrada noi al livello della fisicità e ci assimila alle cose. Il *Gott-im-werden* di Hegel è un'espressione senza senso, in quanto usa il termine Dio e dice di Lui cosa che Lo nega, contraria alla Sua natura. Dio non è un fine che « produce » l'uomo — ed è ridicolo che lo possa produrre — ma un fine a cui l'uomo « tende » e può « attingere »; e ogni fine a cui « si tende » e che si vuole « attingere » presuppone precisamente l'esistenza del fine desiderato. Dio, dunque, a cui ogni uomo tende, è la Mente che è Verità, la Volontà che è Bene assoluto: è la Persona assoluta, fondamento di ogni vero e di ogni bene e perciò essenzialmente e perennemente creatrice. Il Bene sommo trascendente è appunto il fine adeguato dell'umano naturale desiderio di beatitudine.

Sia, tutti gli uomini desiderano naturalmente il Bene sommo; ma potrebbe darsi che, desiderandolo, tendano a qualcosa di inesistente e impossibile. Abbiamo già risposto a questa obiezione, la cui forza è puramente apparente, in quanto, dimostrato che tutti gli uomini desiderano naturalmente il Bene sommo, è provato anche che il loro desiderio naturale non può essere vano, proprio perchè naturale. *Omne agens agit propter finem* ([4]), e non vi è desiderio naturale che sia privo del suo oggetto, in quanto un desiderio naturale senza l'esistenza dell'oggetto proporzionato sarebbe contraddittorio ed inintelligibile: una potenza senza il suo atto, nel linguaggio tomista. Per conseguenza, come argomenta Campanella, se Dio non fosse, l'uomo non potrebbe avere il desiderio dell'Infinito, in quanto la mente finita non potrebbe eccedere il mondo nelle sue appetizioni; se lo eccede è perchè l'Essere infinito dà fondamento a questo suo desiderio; dunque esiste il Bene sommo, infinitamente perfetto, nostro fine supremo e beatitudine. Il bene per sua

(4) S. Tommaso, *Summa contra gentes*, l. III, c. 2.

natura tende a comunicarsi; Dio, Bene sommo, è massimamente diffusivo, Attività creatrice, da e per cui è ogni bene creato, di Lui debole immagine. Ma per quel che è di bene è reale, ordinato ad un fine, che è il principio ed il fine del suo movimento (5).

Ma anche la prova dal desiderio naturale di beatitudine presuppone l'altra « dalla verità », senza l'intuizione della quale non vi sarebbe in noi il desiderio del Bene sommo, in quanto l'uomo non sarebbe creatura intelligente. Dio, creandomi ente intelligente, mi dà quanto è necessario che io abbia per essere tale; la verità a me interiore fa che la mia vita intellettiva resti sempre sotto la dipendenza divina: cammino sulle orme di Lui e dunque su una via già segnata ed orientata; perciò Dio è anche il fine ultimo della mia volontà. Nessuna verità finita può soddisfare la mia intelligenza e nessun bene creato il desiderio infinito della mia volontà; io ho avuto quanto basta affinchè la nostalgia della « patria » sia invincibilmente impressa nella mia vita spirituale e ne segni la « via »: *et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te* (6). L'autocoscienza o la consapevolezza di quel che sono è insieme coscienza di me o dell'*io* e di Chi o del *Tu* che trascende; sapere me è sapere che Dio è; ed è amarLo. L'autocoscienza profonda, sapersi fino in fondo, involge la coscienza dell'esistenza dell'ente finito e quella dell'Essere infinito.

L'autocoscienza kantiana ed idealistica, invece, è coscienza di me come trascendentalità o unità delle forme trascendentali. Per conseguenza: è coscienza di me *vuoto* (le forme a priori in sè sono vuote) o di me *pieno,* ma del contenuto dell'esperienza, delle cose, a cui è limitata l'applicazione valida delle forme. La trascendentalità, com'è definita da Kant,

(5) Il desiderio naturale di beatitudine, come scrive il Blondel, sebbene spesso ciò si dimentichi, « sostiene e comanda ogni speculazione filosofica sul mondo, sull'umanità e sul loro destino » (*Le problème de la philosophie catholique,* Paris, 1928, p. 161).

(6) S. Agostino, *Confess.,* l. I, c. 6, n. 1.

non può mai riempirsi di Dio e perciò l'autocoscienza trascendentale non può mai trascendere il mondo, non è mai coscienza di me e di Chi mi trascende. L'idealismo trasforma l'Io trascendentale kantiano in entità metafisica per cui, da un lato, elimina il concetto di noumenicità (non vi è la « cosa in sè » come pensabile), e dall'altro, dato che l'Assoluto è lo stesso Io trascendentale, lo identifica coerentemente con l'unità del mondo. Così l'autocoscienza resta prigioniera della trascendentalità e lo spirito, tutto, si assimila alla natura: l'immanentismo è cosmismo assoluto. L'uomo muore nella trascendentalità: il suo desiderio naturale di beatitudine è compresso e soffocato; il suo fine ultimo è il mondo, il suo unico amore la terra. Dio è morto e, con Lui, l'uomo.

Capitolo VII

BREVI CONSIDERAZIONI SUGLI ARGOMENTI ONTOLOGICO E COSMOLOGICO

Da quanto abbiamo detto, appare evidente che la prova « dalla vita dello spirito » non è riducibile nè a quella ontologica nella forma di Sant'Anselmo e nelle altre che ha ricevuto nel corso della storia della filosofia, nè alla prova cosmologica, di cui la più chiara ed esatta formulazione sono le « cinque vie » di S. Tommaso. Non è riducibile, ma non ne esclude alcuna, anzi le include e, a nostro avviso, dà loro più forza, perchè di esse è il fondamento. Sarebbe quanto mai opportuno, ma non rientra nei limiti della nostra indagine, un esame approfondito delle due prove ontologica e cosmologica, nelle diverse e pur simili formulazioni che hanno avuto, in rapporto a quella da noi sostenuta; mostrerebbe come esse, in molti punti concordanti e convergenti, sono riducibili in fondo ad una sola. Qui ci limitiamo a qualche osservazione, che giova a chiarire quanto abbiamo scritto.

1. — *La prova ontologica.*

È la più accanitamente difesa e combattuta, ma resiste sempre; non si tratta di respingerla o accettarla integralmente, ma di bene intenderla e soprattutto di integrarla. Infatti, se essa presuppone la prova « dalla verità », tipica di S. Agostino, ci sembra impossibile non riconoscerla vera, in quanto, in tal caso, muovendo dalla realtà della vita spirituale, vien meno la forza della principale obiezione: impossibilità

di dedurre dall'idea di Dio la sua esistenza, di passare dall'ordine del pensiero a quello della realtà. A nostro avviso, l'argomento di Anselmo presuppone la dottrina agostiniana della verità e va inteso all'interno di tutto il suo pensiero.

I sostenitori della prova ontologica, S. Anselmo e S. Bonaventura sicuramente, sono preoccupati del fatto che, se la nozione di Dio non è in noi, non può in alcun modo essere indotta dall'esperienza delle cose finite. Ciò significa: se non è presente alla mente e da essa interiormente intuita la verità, fondamento di ogni vero particolare e modo come Dio può essere in noi, non è possibile all'uomo partecipare del suo Principio: senza una verità originaria che illumina la mente, egli non è capace di verità e di argomentare secondo verità; di pensare e pensare Dio. Ma ciò più che dall'Idea di Dio, come chiariremo tra poco, è partire dal fatto del pensare: è un *fatto* che la mente conosce verità aventi i caratteri divini della necessità, dell'immutabilità e dell'assolutezza; un *fatto* che essa non le crea e non le riceve dalle cose finite e contingenti; dunque esiste Dio come Verità in sè, da cui deriva la verità che è in noi. Intuire l'idea di Dio è possibile in quanto si intuisce la verità in noi, quella di cui Egli ci ha fatto partecipi e che è presenza di Lui; verità illuminante e operante, tanto è vero che le operazioni della ragione (il giudizio e la dimostrazione) sono possibili in quanto presuppongono quel lume di verità che è anche lume di bene, che alimenta il movimento della volontà e fa che sia desiderio ed amore del Bene sommo.

Se teniamo presente la formulazione agostiniana della prova « dalla verità » nella forma sillogistica in cui l'abbiamo enunciata, la minore — « la mente umana intuisce verità immutabili e assolute, ad essa superiori » — implica l'esistenza di Dio, cioè della Verità in sè: non vi potrebbe essere verità presente alla mente e ad essa superiore se non esistesse la Verità. Abbiamo avuto cura di dimostrare che non c'è verità senza un pensiero che la pensa e che, d'altra parte,

non c'è pensiero senza verità: nell'uomo vi è verità, dunque egli è un ente pensante; privo della verità cesserebbe di esserlo. Per conseguenza: esiste un pensante, dunque, esiste Dio, Pensiero assoluto creatore di ogni ente pensante. Certo, per analisi, posso distinguere e distinguo tra il pensare e la verità oggetto della mia mente, ma, in concreto, il pensare, perchè tale, involge già la verità e questa il pensiero di cui è oggetto; dunque concretamente *io esisto come essere pensante la verità* e pensante per la verità: l'una aderisce all'altro e sono inscindibili. Perciò la prova « dalla verità » non muove da un possibile, ma dall'ente pensante, dall'uomo. D'altra parte, la verità oggetto della mente e per cui la mente è mente, non ha la sua sussistenza nell'ente pensante che la pensa, in quanto questo è finito e contingente e quella infinita e necessaria; dunque, pensata dalla mente, le è superiore. Di qui la necessità che esista il Pensiero infinito, necessario e assoluto, Soggetto sussistente della Verità, che con esso s'identifica. Nell'ente creato la verità non scindibile dalla mente è suo oggetto, da nessuna cosa creata adeguato; perciò l'unità non significa anche identità; nell'Ente increato Pensiero e Verità s'identificano.

A noi sembra che l'argomento ontologico di S. Anselmo vada inteso tenendo presente quanto già detto. Egli muove dall'idea di Dio come « l'essere di cui non si può pensare nulla di maggiore »; tale idea importa innanzi tutto che sia pensata, cioè che vi sia una mente che pensa; ma non vi può essere pensiero senza presenza di verità; dunque l'idea di Dio importa l'esistenza di un ente pensante e, come tale, dotato di verità. Per conseguenza, la presenza alla mente dell'idea di Dio presuppone l'esistenza dell'ente che è pensiero ed è tale perchè in lui è presente la verità; l'argomento ontologico presuppone la prova « dalla verità ». Una sarebbe la difficoltà, che non è alcuna di quelle prospettate da Gaunilone, S. Tommaso e Kant: come fa l'uomo a pensare Dio? ad averne un'idea vera? In fondo, l'ateo nega Dio per-

chè nega che si possa averne un'idea vera; se lo si convince che l'idea di Dio è presente alla mente e che perciò negarne l'esistenza è contradditorio, si arrende o, se non altro, si dispone a ragionare secondo verità. Dunque, superata la difficoltà di come l'uomo abbia l'idea di Dio, la prova è imbattibile, in quanto basta pensare Dio per pensarlo esistente. L'alternativa che pone l'argomento ontologico è la seguente: o si pensa Dio o non Lo si pensa; se lo si pensa, Dio esiste. L'ateo Lo nega perchè non pensa a Dio nel momento che Lo nega: la sua mente è fuori di se stessa. Dunque, ripetiamo, se Dio si pensa, esiste; ma per il fatto che la mente Lo pensa, le è presente la verità e con essa l'idea di Dio.

Ancora: se Dio è l'essere di cui non si può pensare nulla di superiore, la mente, nell'atto che Lo pensa, riconosce che le è presente qualcosa che è superiore ad essa, e ad ogni cosa esistente o pensabile; per conseguenza conclude (l'argomentazione è identica a quella della prova « dalla verità ») che esiste l'Essere assoluto. La verità presente alla mente le aderisce, come già detto, per cui non c'è mente senza verità e verità che non sia oggetto di una mente. L'idea di Dio, in S. Anselmo, va intesa allo stesso modo: in concreto, c'è l'uomo pensante Dio e l'idea gli appartiene come qualcosa che fa parte della sua natura; non il pensiero *e* l'idea di Dio, ma il pensiero che pensa Dio. Così intesa, la prova perde quel carattere concettuale ed astratto che, a prima vista, presenta e acquista tutta la sua concretezza: non muove dall'idea di Dio, ma dall'ente pensante Dio, dal pensiero cui aderisce la verità, connaturata, nell'atto creativo, alla creatura umana.

Bisogna ancora notare che nei sostenitori dell'argomento ontologico c'è un'altra preoccupazione legittima, quella di dimostrare l'esistenza di Dio, ma del Dio cristiano, cioè dell'Essere che è Pensiero e Volontà, Verità e Bene creatore, Verità illuminante ed Amore. In altri termini, il Dio di cui

si dà la prova deve soddisfare non solo le esigenze della ragione ma anche quelle della fede, dato che Egli è l'oggetto proprio della religione e della coscienza religiosa. Per il filosofo cristiano, il problema dell'esistenza di Dio si pone in questi termini: è razionalmente dimostrabile l'esistenza del Dio a cui si crede per fede? Quale il fondamento razionale della fede in Dio Padre, Creatore, Amore, Provvidenza? Per lui, senza che la fede abbia a pregiudicare la razionalità della dimostrazione, non si tratta solo della ragione, ma del suo *uso cristiano,* cioè della ragione posta a servizio della fede; dunque di dimostrare non l'esistenza di un Dio Causa prima non causata del divenire, Legge dell'Universo, come quello aristotelico, ma di Dio Padre Creatore ecc., Spirito o Persona Assoluta. Posto così il problema, il punto di partenza dell'argomentazione ha una grande importanza: bisogna partire da un ente che contenga tutti gli elementi per concludere a Dio come è creduto per fede e poi anche conosciuto esistente per ragione. Sant'Anselmo su questo punto è molto esplicito, all'inizio: *Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus* (*Proslogion,* c. II); e nella conclusione della sua dimostrazione: *Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere* (*Proslogion,* c. IV).

È qui il punto: la mente intende Dio perchè Egli, la Verità, la illumina facendola partecipe di verità, di quelle che rendono valida la discorsività razionale. In questo senso è vero che, se Dio non fosse originariamente a noi interiore, non potremmo mai dimostrarne l'esistenza, non saremmo neppure enti intelligenti e per conseguenza neanche razionali. Ma, oltre a ciò, ripeto, resta l'altra preoccupazione testè notata: chi parte dal mondo fisico rischia di non incontrare il vero Dio — quello in cui si possa credere, che si possa

pregare, adorare, sentire vivente nel cuore di ogni uomo — ma un Principio impersonale, una Causa cosmica, una Legge suprema della natura, come capitò ad Aristotele, il filosofo di un deismo *ante litteram* e non del teismo. Ciò spiega perchè San Tommaso, filosofo cristiano, pur essendo aristotelico, ha trasposto il pensiero del filosofo pagano in termini di pensiero cristiano; e perciò, nello spirito, non è aristotelico. Di qui il pericolo, se ci si ferma alla scorza aristotelica del suo pensiero e non se ne rivive la profonda ispirazione cristiana di origine agostiniana, di essere cristiani di fede, ma aristotelici — e dunque non cristiani — di pensiero, cioè dei piissimi... atei. Invece, chi muove dalla vita dello spirito nella sua integralità, se riesce nella prova, dimostra il Dio che è Mente e Volontà creatrici di spiriti e di menti, Verità e Libertà creatrici di verità e di libertà a loro volta creatrici; questo Dio si può pregare, adorare, sentire nel cuore. D'accordo: si tratta di partire da un *dato positivo* di esperienza su cui esercitare la riflessione; perchè non può essere la nostra vita spirituale? la nostra esperienza interiore più ricca di ogni altra? Forse lo spirito e l'esperienza interiore, la realtà umana, non sono dati positivi? Ma proprio l'esperienza interiore e la vita tutta dello spirito sono intelligibili per il lume interiore di intelligibilità che le fa tali, per la verità presente alla mente, immagine di Dio, da Lui data. *Da e per* questa, e solo in quanto essa c'è, la ragione argomenta che Dio esiste; rapporto di somiglianza e analogia, razionalmente corretto e perfettamente ortodosso. Se l'argomento ontologico è inteso nel suo nucleo di verità ed in stretto legame con la prova « dalla verità », da esso presupposta, perde le sue apparenze di astrattezza e di argomentazione dal puro dato concettuale. Inserito nella realtà della vita spirituale non è più raggiunto dalle obiezioni di Gaunilone o di S. Tommaso, il quale non nega la presenza in noi delle verità prime che, anche se è necessaria l'esperienza per acquistarne consapevolezza (vengono

dopo « cronologicamente »), non sono date dall'esperienza sensoriale.

Così impostato, l'argomento ontologico è di un'evidenza fuori discussione derivantegli dall'identità in Dio di essenza ed esistenza [1]. La stessa affermazione che nell'essenza di Dio è contenuta l'esistenza ha un significato più che altro chiaritivo ed esplicativo; in effetti, non è che nell'essenza di Dio è contenuta la Sua esistenza, bensì che la Sua essenza è necessariamente la Sua esistenza. Non essendo Dio «ricevuto» in alcuna essenza specifica, come abbiamo detto sulla scorta di S. Tommaso, perchè la Sua stessa essenza è l'atto di essere — o il suo atto di essere è costitutivo dell'essenza — consegue ancora la identità perfetta di essenza ed esistenza. Dire che a Dio è necessaria l'esistenza significa che l'esistenza è identica alla Sua essenza, che non è alcuna specifica essenza; in breve, Egli è la Verità che è Verità, l'Essere che è l'Essere e non può non essere l'Essere: è l'Esistente. Chiaro che l'identità di essenza ed esistenza vale *soltanto* per Dio e non per l'« isola beata » di Gaunilone o per i « cento talleri » di Kant; isola beata, talleri e ogni altra cosa non possiedono l'esistenza in e da sè e perciò dipendono dall'Essere che *è* l'Esistenza, da Dio l'Esistente assoluto. La derivazione, nell'argomento ontologico, dell'esistenza dall'essenza serve per convincere la nostra mente, a cui Dio non è evidente per se stesso, con la forza del ragionamento; cioè è necessaria per la nostra mente finita, ma in Dio

(1) Com'è noto, pur ammettendo l'identità in Dio di essenza ed esistenza, S. Tommaso critica l'argomento ontologico anselmiano: accetta le premesse, ma nega la conclusione, non accorgendosi che è impossibile perchè contradditorio. S. Tommaso concede che l'Essere perfettissimo non può essere concepito senza essere concepito esistente, ma aggiunge che ciò significa che esiste solo *in intellectu* e non *in rerum natura*. L'obiezione non ha alcuna forza: l'Essere perfettissimo, che non può non essere concepito che come esistente, per ciò solo esiste. Il passaggio dall'ordine dell'idea a quello dell'esistenza è richiesto da tutte le altre cose, che possono essere concepite esistenti e non esistere affatto *in rerum natura* perchè non perfettissime, tranne che da Dio, in quanto solo in Lui, come S. Tommaso ammette, essenza ed esistenza s'identificano.

non si può parlare di derivazione alcuna per la identità di essenza ed esistenza. Se c'è identità, come si dice che dalla essenza deriva necessariamente l'esistenza — e per la mente finita non può essere diversamente in quanto nello stato naturale non le è presente Dio com'è in sè — così si può dire, ma non più rispetto a noi, che dall'esistenza deriva la Sua essenza. In verità, non c'è derivazione: Dio è lo Essere che è l'Essere, identità assoluta di essenza ed esistenza come di esistenza ed essenza.

Ciò posto, possiamo dire che per Dio dall'essenza segue l'esistenza; per ogni altro ente dall'esistenza segue l'essenza, ma tutti gli enti che non sono Dio ricevono l'esistenza, non la « pongono », non esistono da sè. Solo in Dio, posta l'essenza, segue l'esistenza; meglio, posta l'essenza, è posta con essa l'esistenza, perchè Egli è atto di se stesso; dunque non Lo si può concepire senza concepirLo esistente: l'esistenza non si aggiunge, è nella Sua essenza. Ma, se è necessario per Dio che dall'essenza segua l'esistenza, è necessario per ogni altro ente che dall'esistenza segua l'essenza, cioè non può concepirsi esistente senza concepirlo con una sua essenza. È qui la forza della prova cosmologica: partendo dalle cose, non possiamo non muovere dalla loro esistenza, cioè da ciò che non è contenuto nella loro essenza; ma appunto perchè non sono atto di se stesse, pongono il problema del principio del loro esistere. D'altra parte, non la sola loro esistenza lo pone, ma l'esistenza contenente una essenza, un ordine, una « verità »; dunque, pongono il problema del loro principio non in quanto soltanto esistenti, ma in quanto esistenti con un'essenza o essenze esistenziate. Per conseguenza, l'argomento dalle cose contingenti si riallaccia a quello « dalla verità », come, del resto, l'argomento ontologico, il quale, a differenza di quello cosmologico, che non può non partire dall'esistenza delle cose, non può muovere che dall'essenza o idea di Dio, la sola che contiene necessariamente l'esistenza.

Da ultimo notiamo che l'argomento anselmiano con-

tiene un altro elemento di verità, del resto, già da noi evidenziato: mettere l'ateo di fronte al *senso* dell'affermazione « Dio non esiste ». Che Dio non esiste si può « dire » e l'ateo lo « dice »; ma ha un *senso* questa espressione verbale e le si può dare l'*assenso?* S. Anselmo dimostra che quel che dice l'ateo non ha senso, e per questo è *insipiens,* « non sa quello che dice »: parla di Dio, ma « pensa » ad altro, manca della vera nozione. Non perchè non ce l'abbia, ma perchè egli non è presente a se stesso, è *fuori* della sua vita spirituale e perciò della verità: i suoi giudizi non possono essere che da *insipiens,* della *ragione sensitiva* non della *ragione intellettiva.* Che Dio non esista non si può neppure pensare (*Proslogion,* cap. III), perchè non ha senso pensare come non esistente l'Essere di cui non si può pensare nulla di maggiore, perchè pensandolo non esistente *non si pensa più* a Lui, ma ad un qualsiasi altro ente che si può pensare senza pensarlo esistente appunto perchè non è l'Essere di cui non si può pensare nulla di maggiore. L'ateo, in realtà, nel momento che nega Dio, pensa a un altro ente. Ciò prova ancora che l'esistenza di Dio non è una verità immediata nota a noi per se stessa e perciò è bisognosa di dimostrazione, ma non perchè manchi in noi la nozione primitiva di Dio (e dunque l'appoggio della dimostrazione debba essere cercato nel dato sensibile), ma perchè possiamo allontanarci da noi stessi e dalla luce interiore, essere assenti a noi, « fuori di noi », lontani dal sapere intellettivo ed immersi nel conoscere sensitivo. La dimostrazione occorre non perchè manchi in noi la presenza di Dio, ma perchè non c'è immediata nè sempre attuale consapevolezza di Lui. Se l'ateo riflettesse su quello che « dice » non potrebbe « pensare » che Dio non esiste nè « assentire » alla sua affermazione negativa, in quanto, incontrandosi con se stesso e con la verità che è in lui, si incontra con Dio. L'argomento ontologico manifesta chiaramente la sua origine agostiniana, da dove trae forza. Esso è anche valido negativamente: dimostra assurda la negazione dell'esistenza di Dio, cioè nega che abbia valore

razionale la proposizione « Dio non esiste », che l'*insipiens* pronunzia in cuor suo (2).

2. — *La prova cosmologica.*

Ci siamo più di una volta richiamati alla prova (alle prove) cosmologica o a *posteriori* dell'esistenza di Dio, anch'essa vera se riportata a quella « dalla verità ». L'argomentazione — vi è il moto nelle cose; ciò che è mosso è mosso da altro (*quidquid movetur ab alio movetur*); la serie causale non può procedere all'infinito; dunque esiste un Primo Motore, *qui ipse est immobilis* — prima che di S. Tommaso (I via) è di S. Agostino, il quale a più riprese formula l'argomento cosmologico. Ma lo stesso Agostino la riduce a quella « dalla verità » per il motivo che la prova, la quale parte dai dati sensibili, dipende da alcuni elementi intelligibili non derivati e non derivabili dall'esperienza, quelli che le conferiscono validità oggettiva; dunque, non

(2) E' nota la critica di Kant all'argomento ontologico: *a*) l'idea di un oggetto non contiene la sua esistenza; essa dice solo che esso è possibile, perchè non implica contraddizione; *b*) l'esistenza può essere aggiunta solo dalla esperienza, cioè *a posteriori* (sinteticamente) ed è indeducibile dall'essenza (analiticamente); *c*) perciò, se l'esistenza, anche nel caso dell'idea di Dio, va aggiunta dall'esperienza, consegue che essa non fa parte dell'essenza o idea; dunque toglierla o aggiungerla non diminuisce nè accresce il contenuto dell'essenza; *d*) pertanto, anche negandogli l'esistenza, l'idea o l'essenza di Dio non perde alcuna perfezione. In altri termini, l'esistenza non è un predicato e dunque il contenuto del concetto di un oggetto resta quello che è sia che esista o non esista. Ciò conferma che l'esistenza di un oggetto pensato non può essere dedotta dalla sua essenza, ma è aggiunta dall'esperienza nel caso che questa la fornisca; ma l'esperienza non fornisce affatto l'esistenza di Dio e pertanto non è possibile dimostrare che Egli esiste fondandosi sui princìpi speculativi della ragione, senza che ciò impedisca che Dio venga pensato come l'Essere perfetto di cui non si può pensare nulla di maggiore, appunto perchè, avere o non avere l'esistenza niente aggiunge e toglie all'idea di un oggetto.

Kant considera Dio alla stessa stregua degli enti finiti per i quali vale la distinzione di essenza ed esistenza, senza senso per Dio, che è identità di essenza ed esistenza; infatti, l'affermazione di Anselmo, che l'idea di Dio involve necessariamente l'esistenza vale solo per Lui, per l'ente di cui non si può pensare nulla di più grande. Kant non si accorge (il paralogismo è suo) che quando afferma che dall'idea di Dio non si può dedurre l'esistenza, la quale dunque dovrebb'essere aggiunta, non parla più di Dio, in quanto non parla dell'essere di cui non si può pensare nulla di più grande: quando critica l'argomento onto-

possiamo ascendere dalle cose sensibili a Dio senza appoggiarci alla Verità interiore. Esatta l'affermazione di S. Tommaso che la prova deve avere il suo punto di appoggio in un dato reale e non in una pura entità concettuale, ma il dato reale primo non è il sensibile, bensì la realtà spirituale e quanto in essa è implicitamente presente. Per esempio: esistono cose che hanno un certo grado di perfezione; ciò indica che esiste il perfetto del quale partecipano le perfezioni finite; dunque esiste Dio Perfezione assoluta (IV via). Esatto, ma come può il soggetto conoscere, misurare, il grado di perfezione delle cose, se non intuisce la perfezione, se non ha in sè la misura con cui misura? In altri termini: non potrei dire « questa cosa ha un grado di perfezione » se non fossi illuminato dalla perfezione, cioè se non fosse interiore alla mia mente una nozione di essa, che le cose possono anche esplicitare, ma non mi possono dare. La proposizione « le cose hanno un grado di perfezione » è un giu-

---

logico non pensa a Dio, e perciò è *insipiens,* non sa quello che dice. L'idea di Dio è qualcosa che non posso dire *soltanto* presente in me senza contraddire a quello che penso; secondo un'espressione del Bertini, il concetto di Dio è un concetto *reale,* cioè implicante la realtà del suo oggetto.

Tutta l'argomentazione di Kant è errata sostanzialmente. La sua affermazione: sia che Dio esista o no, nulla si toglie o si aggiunge alla sua perfezione, vale per l'ente finito, ma non ha alcun senso per Dio, in quanto, data l'identità di essenza ed esistenza, non ha senso parlare di togliere o di aggiungere a Dio l'esistenza. Ne ha solo uno: togliere a Dio l'esistenza non significa lasciargli tutta la sua perfezione, ma negarlo senz'altro, in quanto l'esistenza è la sua stessa essenza; dunque, negata la prima, è distrutta l'altra e anche l'idea. Così resta confermato che se Dio non esistesse l'uomo non potrebbe pensarLo e lo stesso ateo che « pensa » di negare Dio, può farlo perchè Egli esiste. Negare Dio è ancora negare l'uomo come ente pensante; ma l'ente pensante esiste e pensa Dio, dunque Dio esiste.

Ma le critiche che Kant muove all'argomento ontologico e agli altri hanno, in fondo, un'importanza secondaria nel suo sistema, cosa a cui forse non si è badato abbastanza. Ci spieghiamo: è l'impostazione della Critica che in partenza nega l'esistenza di Dio o almeno non può più giustificarla; le obiezioni alle prove tradizionali, tutte paralogismi, sono chiamate a coonestare i presupposti del sistema. Quando Kant ha ammesso che le forme valgono solo nei limiti della esperienza e pertanto il pensiero trova il suo oggetto adeguato nei contenuti finiti dell'esperienza stessa o in quel contenuto finito che è il reale nella sua totalità, e che le « idee » non sono conoscenze ma pure « condizioni » del conoscere il cui contenuto dovrebbero ricevere dall'esperienza (e Dio non è oggetto di espe-

dizio: come potrei giudicare se non possedessi i princìpi del giudizio a cui conformare ogni giudizio? Ma con ciò oltrepasso i corpi e anche me stesso, in quanto quella verità primale è più di me, misura anche la mia ragione e la mia intelligenza. Scoperta essa, ho scoperto che Dio esiste non « dalle cose », ma in quanto mi sono elevato da esse alla verità che è in me e da questa a Dio: dall'esteriore all'interiore e dall'interiore al Superiore. Quella cosmologica è una via anch'essa, ma più lunga; l'altra « dalla verità » più breve: dalla verità in me (interiore) alla Verità in sè (al Superiore). Entrambe si fondano sulla dipendenza essenziale dell'ente finito dall'Essere che lo pone, ma nella prima il rapporto è diretto: lo spirito conosce se stesso e in questo atto intuisce la verità che in lui è presente e lo illumina; di qui argomenta che, partecipato, esiste l'Essere di cui partecipa, il Principio da cui è. Pertanto l'autocoscienza implica la presenza a se stessa del Principio creante: avver-

---

rienza) e se non lo ricevono sono « vuote », egli ha escluso non solo la soluzione del problema dell'esistenza di Dio, ma Dio stesso dalla concreta vita dello spirito: ha decapitato l'uomo affinchè con la testa non sovrastasse di un infinitesimo il livello delle cose o del mondo. Quando Kant dice che non vi è altra verità nell'uomo oltre quella che egli stesso si costituisce col processo sintetico del conoscere, ne fa il legislatore della natura (cioè gli attribuisce il potere che spetta a Dio), ma nello stesso tempo, mondanizzandolo, lo immondanizza, lo pone al di sotto di se stesso, al livello dell'empirico. L'esigenza della metafisica e i postulati della ragione pratica sono pure sovrastrutture che la Critica non sopporta se non contraddicendosi. Essa nella sua impostazione iniziale non è orientata verso la teologia, bensì verso la cosmologia intesa come conoscenza critica del fenomenico.

Non possiamo non accennare, a proposito dell'esistenza di Dio, all'ontologismo critico del Carabellese, derivante da un ripensamento di Spinoza attraverso un'elaborazione critica del Criticismo di Kant. Per il Carabellese, Dio è l' Oggetto puro assoluto immanente alle singole coscienze, dunque *non esiste*; infatti, l'esistenza è soggettività ed alterità ed è dei soggetti singoli; Dio, l'Assoluto, non è soggettività nè alterità e perciò non gli compete l'esistenza: dire che esiste è fare di Lui un soggetto singolo tra singoli, cioè negarLo. L'argomento ontologico dev'essere pertanto abbandonato così come è nella sua forma tradizionale e accettato solo nel punto di partenza, l' Idea: Dio è l' Oggetto o l' Idea assoluta, pura, oggettiva immanente alle singole coscienze: l' Unico nei singoli e non uno dei singoli, come sarebbe se si ammettesse esistente. Così inteso, Dio non si può negare con il pensiero, perchè sarebbe negare l'oggettività del pensiero stesso con un atto di pensiero e ciò è contraddittorio. « *Io penso, dunque affermo Dio; se tu neghi Dio, non pensi*. Ecco l'argomento ontologico nella sua forma positiva

tirsi, è avvertirsi dipendenti da Dio. In breve, se esiste l'uomo, esiste Dio; l'uomo esiste, dunque Dio esiste: basta che esista un pensiero, perchè sia implicata l'esistenza del Pensiero assoluto. Infatti, dato un pensiero, come abbiamo detto, è dato un essere pensante e se è dato *un* essere, esiste l'Essere assoluto. Dall'ente pensante all'Essere pensante, dalla verità-uomo, la verità che ogni uomo è, alla Verità in sè, di cui ogni uomo partecipa per una dipendenza essenziale iniziale e finale.

Attraverso di essa, se vuole esser valida, è costretta a passare la via cosmologica per il motivo che sono i *princìpi primi o le verità primali che rendono possibile il giudizio vero, la conoscenza delle cose sensibili, e con ciò fanno che sia valida ogni argomentazione dalle cose finite e contingenti a Dio essere infinito e necessario.* Ogni regola di giu-

---

e in quella negativa » (P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, Roma, 1930, pp. 181-183).

Ma quale argomento ontologico? Qui non c'è più argomento di sorta: c'è solo l'affermazione che io penso con la quale è identificato Dio. Altro è dire « io penso, dunque affermo Dio »; altro « io penso, dunque Dio esiste ». Le due formule sono antitetiche: la prima nega Dio e, contraddittoriamente, afferma il pensiero; la seconda dimostra l'esistenza di Dio dalla realtà del pensiero, che c'è perchè Dio esiste. S. Anselmo muove *dall'idea di Dio* e ne argomenta l'esistenza; il Carabellese dice che *Dio è Idea,* solo Idea, pura Idea immanente e ne nega l'esistenza. Altro che argomento ontologico! Idea di chi? delle coscienze singole e dunque immanente e, come tale, adeguata da quel finito che è il mondo; ma se Di è tutto immanente, è finito come il mondo a cui è immanente, e ad esso relativo. Non la trascendenza, e perciò l'esistenza, nega Dio come assoluto; è l'immanenza che lo risolve e lo nega nella finitezza, singolare o globale, delle singole coscienze, di cui è l'Oggetto unico. E Dio è l'Unico proprio in quanto esiste, perchè è l'unico Esistente assoluto, in cui coincidono essenza ed esistenza.

Questa, in fondo, la posizione del Carabellese: accetta il concetto panteistico spinoziano di Dio, lo ripensa utilizzando quello kantiano di Idea o noumenicità pura e a questo assimila, contro la lettera e lo spirito della sua filosofia, l'idea dell'essere del Rosmini. Da ciò trae le conseguenze estreme: se Dio è pura noumenicità o Idea e questa non è che l'oggetto di una coscienza pensante, Egli è l'Oggetto puro immanente alle singole coscienze pensanti. Così il Carabellese all'immanenza idealistica, con la quale ha polemizzato efficacemente tutta la vita, sostituisce l'*immanenza ontologica,* dell'Idea od Oggetto assoluto nei soggetti singoli. A noi qui non interessa l'importanza polemica di questa posizione nei confronti dell'idealismo trascendentale, ma la sua validità ai fini del problema dell'esistenza di Dio; e non ne ha alcuna. Il Carabellese ha ripetuto anche lui l'errore di distinguere in Dio essenza ed esistenza e non si è accorto che, negare l'esistenza, è negare anche l'essenza, cioè l'Idea; in fondo, ipostatizza la rosmi-

dizio lo è *innanzi tutto* del nostro pensiero; dunque tutte le possibili prove cosmologiche dipendono da quella « dalla verità ». Le due forme di argomentazione — *a*) esiste qualcosa di contingente e finito, dunque esiste l'Essere necessario ed infinito; *b*) è presente alla mente una verità che le è superiore; dunque esiste la Verità in sè — nella loro profondità si riportano allo stesso principio di verità, da cui ricevono la loro forza. Infatti, partendo pure dalle cose sensibili, l'argomentazione non può non seguire questo procedimento: le cose sono contingenti e mutevoli e, come tali, non possono avere in se stesse la loro ragion d'essere: bisogna « trascenderle » per cogliere il Principio da cui derivano quanto hanno di ordine, di perfezione e di essere; al di sopra dell'ordine e della perfezione delle cose vi sono l'ordine e la perfezione del nostro pensiero, con cui conosciamo, « giudichiamo » e « misuriamo » quelli delle cose; la verità che è in

---

niana idea dell'essere, lume di ragione e oggetto della mente, e ne fa l' Idea assoluta avente valore di Oggetto unico immanente. Il Carabellese, a cui importa il problema dell'unità del molteplice come già al suo maestro Varisco, identifica Dio con l'unità ideale o con l' Idea pura; ma il problema dell'unità del molteplice è ben diverso da quello di Dio e l'unità ideale non è l'unità reale. - Per la critica dell'immanenza ontologica cfr. le osservazioni di G. Zamboni nell' *Itinerario filosofico*, (Verona, 1949, p. 118), che abbiamo tenuto presenti. Per altre nostre osservazioni al pensiero del Carabellese su questo punto cfr. *Il Secolo XX*, Milano, 1947[2], pp. 277-281; *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Brescia, 1953[3], pp. 120-122. D'altra parte, è errato affermare che l'esistenza non è una perfezione e non aggiunge nulla all'essere pensato, in quanto l'ente che esiste nel solo pensiero e non anche nella realtà è inferiore a quello che esiste nel pensiero e nella realtà, come nota S. Anselmo (*Proslogion*, c. II); lo è in quanto l'essere che esiste solo nel pensiero ne dipende: esiste perchè il pensiero lo pensa e soltanto come essere pensato. Pertanto dire che l'esistenza non aggiunge nulla alla perfezione dell'idea di Dio è dire che Egli è relativo al pensiero umano, è puro oggetto pensato ed è solo in quanto il pensiero lo pensa. Perfettamente il contrario: io penso in quanto in me è presente la verità che è presenza di Dio e dunque in quanto la stessa idea di Dio è luce del mio pensiero. Ma Kant, tornando a lui, nega che esistano nello spirito conoscenze primarie ed intuitive e dunque una verità originaria; consegue che non c'è altra verità nell'uomo oltre quella che egli stesso si costruisce con la sintesi della forma *a priori* e del contenuto *a posteriori*: Dio è escluso dal processo della vita dello spirito. Le obiezioni di Kant all'argomento ontologico provengono dalla corruzione del significato del termine « idea » operata dagli empiristi inglesi e mirano molto lontano: c'è già *in nuce* l'idealismo trascendentale, che è la riduzione dell'essere all'immanenza del pensiero.

noi ci è data, dunque, il ragionamento ci porta a trascendere noi stessi, a risalire dalla verità-data alla Verità-Principio, a Dio. In altri termini: il pensiero *discende* dalle verità primali intuite per conoscere e giudicare secondo queste verità le cose sensibili; da queste *ascende* alle verità che sono in lui, inferiori alle cose, e da esse a Dio, l'Essere perfettissimo, che ogni cosa ed ogni verità trascende. Per conseguenza, l'ordine e la perfezione del mondo non si conoscono con i sensi ma con la ragione, cioè misurandole con la verità che è in noi: il fondamento della loro conoscenza è l'intuizione primitiva della verità; dunque le prove *a contingentia mundi* passano dalla vita dello spirito. È vero quanto scrive il salmista (XIX, *Vulg.* XVIII): *coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius enuntiat firmamentum;* ma nulla mi direbbero e mi indicherebbero, se in me non lucesse la luce della verità. Così impostata, la prova cosmologica è inconfutabile; non si può negare Dio senza spingersi ad affermazioni assurde come questa: è contradditorio concepire l'Essere assoluto ed ammettere l'esistenza, per poi attribuire l'eternità e l'assolutezza alla materia e al mondo che sono contingenti e finiti!

La prova cosmologica non solo suppone quella « dalla verità » ma è riducibile, come osservò Kant, alla prova ontologica: Dio, Principio assoluto, ha la ragione della sua esistenza nella sua stessa essenza; perciò in Lui essenza ed esistenza s'identificano; ma è questo, come sappiamo, il fondamento dell'argomento ontologico ([3]).

---

(3) Com'è noto, all'argomento cosmologico, così come lo riceve attraverso il razionalismo cartesiano-leibniziano, Kant muove un'obiezione: non è possibile applicare all'Essere trascendente la categoria della causalità, valida solo nei limiti dell'esperienza, dove non si trova un ente incondizionato e dove, invece, ogni causa è a sua volta causata; dunque la categoria della causalità, fuori della esperienza, è una forma vuota, senza oggetto. Abbiamo già evidenziato i limiti di questa critica kantiana del principio di causa, la quale, del resto non infirma la validità dell'argomento. Cfr. pp. 144-149 di questo II volume.

G. Bontadini nel vol. *Ricostruzione metafisica* (*Atti del IV Congresso di Studi filosofici cristiani,* cit., p. 379) d'accordo con me afferma « che la filosofia non persegue la ricerca di un Dio qualunque, ma di quello che è indicato dalla co-

D'altra parte, la formulazione della prova — esiste qualcosa che non è da sè, dunque esiste Dio — è insufficiente a dimostrare l'esistenza dell'Essere creatore e trascendente, Intelligenza e Volontà; infatti, il puro *Ens realissimum* può essere una causa o un principio impersonale, una legge cosmica ordinatrice. Non basta che esista qualcosa, ma è necessario che esistano degli effetti tali, da cui si può argomentare per analogia l'esistenza dell'Essere creatore, trascendente ecc., cioè di Dio, quale Lo crede per fede la coscienza religiosa. L'*Ens* di ragione, causa dell'origine del mondo, è un'idea cosmologica, che non è Dio, quantunque Egli sia

---

scienza religiosa; che, perciò, essa non parte dalla (mera) esperienza sensibile, ma dalla coscienza cristiana (la quale rientra nella unità dell'esperienza); che la *più ricca* delle cose reali di cui abbiamo certezza è l'uomo; che Dio si dimostra *con tutto l'uomo;* che la metafisica, come voleva S. Agostino, è metafisica della verità, la quale si coglie *in interiore homine* ». Successivamente aggiunge: « con questo si dice che l'essere, che è oggetto della metafisica, non è fuori dal pensiero (per questa non estraneità dell'essere al pensiero è possibile la metafisica stessa come scienza). Ma con questo è altresì chiaro che non è da opporre la metafisica dell'essere a quella della verità: si tratta di aspetti di una medesima posizione ». Certamente, una volta che il Bontadini mi concede che l'essere non è estraneo al pensiero, cioè gli è interno originariamente come idea; del resto, non ho mai opposto la metafisica della verità a quella dell'essere se ben intesa, nè Agostino e Rosmini a S. Tommaso, anzi ho sempre sostenuto il contrario. Proprio la Neoscolastica italiana, invece, trova opposizione, o tutto vuol ridurre al suo tomismo; perciò il problema dell'opposizione è affar suo e non mio. Secondo Bontadini io ho « sottoscritta » (nel vol. *Il problema di Dio e della religione nella filos. attuale,* cit.) « la prova tomistica, soltanto *spiritualizzandola,* appunto con quel riferimento a "tutto l'uomo" » e anche qui si dichiara d'accordo; ma, come per me va intesa la prova tomistica, appare chiaro da tutto il presente scritto. Da ultimo il Bontadini mi ascrive tra i « personalisti *concilianti* »; invece, io non concilio niente, perchè non c'è niente da conciliare. Il conciliare presuppone due punti di vista opposti o una lite; e qui non c'è opposizione o lite; è sempre smorzare e attenuare e qui marco i concetti e li approfondisco come posso e so. La parte del paciere in filosofia non ha senso o è posticcia. Successivamente il Bontadini ha avuto modo, a proposito di non so qual Convegno francescano, di occuparsi di me e, a quanto sembra, in particolar modo della prosa contenuta in questo volume. Quel che in tale occasione egli ebbe a dire e pubblicare (*Spiritualismo cristiano e metafisica classica,* « *Giorn. crit. d. filos. ital.*, I, 1955) dimostra semplicemente che ha orecchiato senza leggere e « criticato » sulla base di preconcetti e luoghi comuni; ma la maldicenza, anche se « neo-scolastica » non è oggetto di discussione. Del resto, il superamento della fase esigenzialistico-fideistica e l'inserimento del mio spiritualismo nella linea della metafisica classica è stato ampiamente vagliato e riconosciuto dalla più autorevole critica mondiale, compresi i più accreditati tomisti e neotomisti.

l'Ente assoluto; di qui ancora la necessità di partire « dalla vita dello spirito » che è intelligenza di verità, volontà morale ecc., effetti da cui si argomenta per analogia l'esistenza di Dio essere creatore, Mente e Verità assolute, Volontà, Perfezione infinita. Quale cosa del mondo fisico potrebbe mai farmi pensare che Dio è Libertà e Persona?

Non lo pensò Aristotele, che cercava appunto un Dio Primo Motore Immobile, principio del movimento o del divenire, non potenza ma Atto puro; ma quale abisso tra il Dio *au quel pense la plupart des hommes* e questo Dio filosofico *que les hommes n'ont jamais songé à invoquer!* (4). È il Dio di una filosofia ma di nessuna religione e non può esserlo di una filosofia cristiana. Non diciamo che il Dio della religione (e della cristiana) non si possa chiamare anche Primo Motore immobile o Atto puro, ma che questa terminologia va trasposta in senso cristiano. Pertanto è necessario non solo integrare Aristotele, ma trasporlo come ha fatto S. Tommaso, la cui metafisica, che utilizza filosoficamente il concetto di creazione, non culmina nell'aristotelico Motore Immobile, ma in quello cristiano, che è l'Essere creatore, infinito e provvidente, cioè il Dio che tutti gli uomini invocano. Non basta partire dal reale finito e diveniente per arrivare a Dio; è necessaria una « critica » dell'ente finito e diveniente in quanto tale, in modo da stabilire quali elementi contenga e se tali da farci concludere non ad una o più cause immutabili del divenire, ma al Principio creatore e provvidente. Daccapo: non è possibile alcuna critica dell'ente finito, cioè alcun giudizio oggettivamente vero, se non è presente alla mente la verità che è fondamento di ogni giudizio e della ragione giudicante; ma se è presente la verità, esiste Dio, che è la Verità, il Lume eterno e trascendente, che illumina la mente e riscalda il cuore delle creature.

(4) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1946, pp. 256 segg.

Da ultimo, la prova cosmologica dev'essere spogliata di quel suo carattere puramente razionalistico e gnoseologico, più della tradizione tomista che di S. Tommaso. Il problema, infatti, più che nei termini gnoseologistici di intelletto conoscente ed oggetto conosciuto, di Causa prima ed effetto, s'imposta in quelli ontologici di ciò che è empirico e contingente e di ciò che è metafisico e necessario; altrimenti, se il metafisico (l'essere) non precede l'empirico (le cose), è impossibile da questo arrivare all'essere.

Dopo quanto abbiamo detto, le tre prove — dalla verità, che include anche quella ontologica, dalla vita morale, legata all'altra del desiderio di beatitudine e cosmologica — si presentano concorrenti e solidali: tutto il creato, nel suo ordine o nel suo essere o nella sua verità, con una voce sola, attesta la sua dipendenza da Dio e in Lui, e solo in Lui, cerca ed attua la sua finalità suprema ([5]).

---

(5) Credo che ciò possa tranquillizzare L. Bogliolo (*Che cos'è metafisica*, « Salesianum », I, 1948, p. 64), il quale esige da me e da altri « una interiorità più robusta che non avesse timore della materia nè la fuggisse », cioè un'interiorità profonda, universale e totale. Ci sembra che la nostra abbia una tale robustezza: come una « filosofia dell'integralità » potrebbe aver timore della materia e del mondo, e fuggirli?

Capitolo VIII

L'IPOTESI PROIBITA

La nostra indagine, muovendo dall'ipotesi « Dio », ha dimostrato che è razionale porla; la ricerca ha provato la sua verità oggettiva e necessaria. A questo punto è opportuno domandarsi se è possibile porre l'ipotesi opposta, « Dio non esiste » e, se porla, sia razionale. La si può porre, ma con un atto non razionale; dunque, non è razionale porla, come del resto abbiamo chiarito a proposito dell'ateo che è *insipiens*. Se fosse razionale porre, al pari dell'ipotesi « Dio esiste », l'altra « Dio non esiste », le due ipotesi si distruggerebbero e bisognerebbe, come lo scettico antico, « sospendere » il giudizio e con esso la filosofia. Se è razionale porre l'ipotesi « Dio » non è razionale porre quella opposta. Qui non siamo sul terreno dell'empirico accadere: è possibile che domani sia una bella giornata com'è possibile che sia brutta; invece, non è razionalmente possibile che Dio esista ed altrettanto razionalmente possibile che non esista. Per porre una ipotesi è necessario che sia razionalmente possibile che possa essere dimostrata vera; non posso porre come ipotesi da dimostrare una tesi destituita di qualsiasi fondamento razionale, fantastica o assurda. Posso anche farlo ma ragionando per assurdo, cioè per dimostrare indirettamente la verità della tesi opposta. Se così, l'ateo non pensa, « vocia »; non è consapevole dell'assurdità della sua negazione: la sua non è una conclusione critica, ma un'affermazione dommatica; non il risultato di una riflessione esauriente, ma uno stato passionale che sottigliezze e sofismi s'incaricano di fare

apparire « logico ». « Dio non esiste » è l'*ipotesi proibita*, l'*impossibile razionale*. Non si tratta di ammettere l'esistenza di Dio perchè soddisfa un mio desiderio ed è consolante, ma perchè tale affermazione risponde all'ordine della ragione e di tutta la realtà umana. Se l'ipotesi « Dio » non fosse razionale — e lo fosse quella opposta — tutto l'uomo e l'universo sarebbero un falso incomprensibile ed assurdo. Ma non è razionale che sia razionale l'ipotesi « Dio non esiste », appunto perchè l'uomo — in ogni forma della sua attività e in tutte convergenti e unificate, la pienezza sua nel suo ordine e in ogni grado della sua normatività, attestante la razionalità dell'ipotesi « Dio » — sarebbe sostanzialmente contraddittorio e assurdo, nel caso che l'ipotesi opposta, anche come ipotesi, si ponesse razionale e dimostrabile. L'ipotesi teista inerisce alla natura dell'uomo e all'ordine della ragione; se quella ateista v'inerisse ugualmente, col solo porla come razionale, si distruggerebbe l'uomo nella sua essenza. È contraddittorio che alla stessa razionalità umana inerisca l'ipotesi « Dio esiste » e l'opposta; perciò « Dio non esiste » è l'ipotesi proibita perchè contraria alla ragione e alla natura dell'uomo.

Mi sembra che qui vadano cercate la forza e la verità della pascaliana prova « della scommessa » e non nel suo presunto carattere pragmatistico e volontaristico, che è solo una interpretazione scorretta o insufficiente. Pascal, posto che è impossibile la neutralità di fronte al problema, vuol dimostrare e dimostra che non si può non scommettere a favore dell'ipotesi « Dio esiste », perchè non si può scommettere a favore dell'opposta, in quanto è irrazionale, contrario, non ad una pura esigenza, ma a tutto l'uomo nel suo ordine. Scommettere per l'ipotesi « Dio non esiste » è implicitamente puntare per il mondo, cioè per un bene finito; scommettere per l'altra « Dio esiste » lo è per il bene infinito, senza scommettere *contro* il mondo. Ma, una volta che si tratta dell'Infinito, il giuoco è fatto, dice Pascal: non si può non scommettere per Dio. Non perchè sia più conveniente e con-

fortevole scommettere per un ipotetico bene infinito anzichè per un reale bene finito, ma semplicemente perchè il reale bene finito (il mondo) non si spiega più come sia un bene se Dio non esiste: o si considera un nulla, ed è assurdo scommettere per il nulla; o reale e positivo nel suo ordine, ma basta che sia tale, perchè la realtà e positività del mondo comporti l'esistenza di Dio; nè, ancora, si può scommettere per l'ipotesi ateista perchè l'ordine della ragione giudica razionale e ad esso conforme l'ipotesi teista e per conseguenza irrazionale e disforme la sua opposta. Perciò la scelta, secondo Pascal e secondo noi, non è tra due ipotesi, ma tra la ragionevolezza dell'una e l'irragionevolezza dell'altra, tra il seguire la pienezza della ragione e l'abbandonarsi all'insensatezza della passione sofisticata; non è tra due condizioni reali dell'uomo, ma tra la sua condizione reale e la negazione insensata ed assurda di essa. L'ateo prima di essere contro Dio è contro se stesso: si nega come uomo e nega Dio; non passa da sè perchè ha negato Dio, attraverso cui l'uomo coglie la profondità di sè e il suo ordine; dunque, la sua è l'ipotesi proibita. Da ultimo: anche in chi nega Dio o Lo dimentica per attaccamento al mondo o a sua cosa (ateismo pratico) vi è sempre la presenza di Lui, perchè l'atto con cui si attacca alle cose è pur atto di pensiero; e non c'è pensiero senza Dio. C'è e non Lo riconosce; dice di no al suo « sì » profondo ed indistruttibile: offendendo Dio offende se stesso, si degrada al di sotto della razionalità. Nè di ciò è incolpevole: certo, se ha dimenticato Dio per il mondo, non ha più coscienza di Lui, ma è responsabile di essersi attaccato alle cose fino alla dimenticanza di Dio, alla negazione pratica della Sua esistenza, che è negazione della sua natura umana e della finalità che le è propria e non è il mondo.

Ipotesi proibita è il « dubbio iperbolico » di Cartesio, che, perchè iperbolico anche se metodico, sospende tutto, anche Dio, tanto da ammettere l'ipotesi di un « Genio maligno ».

Ma il dubbio spinto al massimo, fino a negare Dio, distrugge se stesso, perchè distrugge il pensiero: se davvero fosse possibile bloccare la mente nel dubbio assoluto, nel momento stesso, cesserebbe il pensiero e dal dubbio non nascerebbe mai il *Cogito*; infatti, è contraddittorio pensare e nello stesso tempo annullare il pensiero con un atto del pensiero quale è il dubbio assoluto. Chi dubita pensa e, se pensa, anche nel grado più negativo del dubbio, non può dubitare di pensare; ma basta che vi sia un pensiero, anche come pensiero del dubbio, perchè sia implicata l'esistenza di Dio; dunque il dubbio iperbolico è impossibile, in quanto, negando sia pure come momento metodologico, l'esistenza di Dio, si nega il pensiero e anche quell'atto di pensiero che è « il dubbio iperbolico » e con esso l'ipotesi ateista. « Metodo » significa « via »; ma il pensiero per trovare la verità non può seguire la « via » che lo porta alla negazione di se stesso nel dubbio assoluto che comporta la « sospensione » dell'esistenza di Dio.

Dunque, è irrazionale ed assurda anche l'ipotesi del « Genio maligno », che implica, sia pure provvisoriamente, la possibilità di concepire razionalmente ciò che non è razionalmente concepibile, cioè che tutto sia assurdo stupido insignificante, al punto che un tal Genio avrebbe potuto aver fatta la testa degli uomini in modo da far loro sembrare evidente e vero quel che è sostanzialmente falso. Ma è precisamente questa l'ipotesi proibita perchè assurda; dunque impossibile ed irreale, informulabile nell'ordine razionale come ad esso contraddicente. Non per seguire un metodo che porta alla verità, ma contro ogni metodo confacente alla ragione, Cartesio si è potuto spingere, sia pure provvisoriamente, al dubbio iperbolico e alla ipotesi del « Genio maligno » ([1]).

(1) Lo stesso discorso vale per la « Volontà » cieca ed irrazionale dello Schopenhauer, altra specie di Genio malefico, tanto è vero che, irrazionale quanto si voglia, in fondo, pensa e delibera se, come dice il filosofo, crea illusioni ed allettamenti per alimentare negli uomini la volontà di vivere; dunque pensa e delibera l'assurdo; ma è assurda una pura volontà dell'assurdo.

Proprio alle origini del razionalismo moderno, nella sua stessa posizione, c'è insito un elemento d'irrazionalità: l'atto irrazionale con cui la ragione presume di poter ancora esser tale negando la trascendenza della verità e con essa l'esistenza di Dio, autosufficienza del pensiero, il quale, nell'atto che si autopone, si autonega: è l'elemento dissolvente immanente alla stessa filosofia moderna.

Concludiamo che il dubbio sull'esistenza di Dio si può spingere al punto da esigere una prova razionale, da discutere questa o quella prova, ma non fino a negare la razionalità dell'ipotesi « Dio esiste » e ad ammettere quella dell'ipotesi opposta, la quale, se posta, distrugge lo stesso dubbio e lo stesso pensiero: se l'ipotesi « Dio non esiste » fosse razionale, tutto sarebbe falso, e dunque anche l'ipotesi stessa; perciò impossibile che sia vera e formularla razionalmente perchè assurda. Un dubbio che si spinge fino a quella ipotesi varca i confini della razionalità e della ragionevolezza, si pone *fuori* dell'una e dell'altra, del pensiero e dell'uomo, nell'irreale. L'ateismo è lo stato irreale dell'uomo, è di chi è fuori del pensiero, della sua natura di uomo, di se stesso; è dell'*insipiens*. Il razionalismo moderno, fin dal suo inizio cartesiano, contiene un elemento di « insensatezza »: ammettere la razionalità e la verità del pensare anche se Dio non esistesse; e ciò è contraddittorio.

Secondo Kant, è « pensabile » che Dio esiste, anzi è solo « pensabile », perchè non implica contraddizione. Egli esclude il dubbio iperbolico e l'ipotesi del « Genio maligno », ma non che sia razionalmente possibile e dunque « pensabile » l'altra ipotesi « Dio non esiste »; se così non fosse, le « antinomie » o i « conflitti » della ragione pura non sarebbero possibili. Infatti, i due corni dell'antinomia, la tesi e l'antitesi, propri della dialettica dell'idea cosmologica, sottintendono il primo che Dio esiste e l'altro che non esiste: « il mondo ha un cominciamento nel tempo e, per lo spazio, è chiuso dentro limiti », dunque Dio esiste; « il mondo non ha

cominciamento nè limiti spaziali, ma è infinito sia rispetto al tempo come rispetto allo spazio », dunque Dio non esiste; « la causalità secondo le leggi della natura non è la sola da cui si possano derivare tutti i fenomeni del mondo e perciò è necessario ammettere per spiegazione di essi anche una causalità per libertà », dunque Dio esiste; « non c'è nessuna libertà, ma tutto nel mondo accade universalmente secondo leggi della natura », dunque Dio non esiste ecc. Come sappiamo e lo stesso Kant ammette, è pensabile, perchè non contraddittorio, che Dio esiste e dunque è pensabile la serie delle tesi; ma, come abbiamo dimostrato, non è pensabile razionalmente che Dio non esiste e dunque non è razionalmente pensabile la serie delle antitesi; se è contraddittorio pensare quest'ultima, una volta che è razionale pensare quella delle tesi, cessa l'antinomismo della ragione pura. In breve: è pensabile che Dio esiste, non che Dio non esiste; dunque non è pensabile la serie delle antitesi che si fonda sulla pensabilità della ipotesi « Dio non esiste »; perciò non vi sono antinomie o conflitti della ragione pura, in quanto la pensabilità della serie delle tesi non consente razionalmente la pensabilità e dunque la razionalità di quella delle antitesi. Se l'ipotesi « Dio non esiste » è impensabile, anche la serie delle antitesi, che si fonda sulla pensabilità di questa ipotesi, risulta impensabile; con ciò cessa l'antinomismo e il conflitto, restando compatibili con l'ordine della ragione solo l'ipotesi della esistenza di Dio e, con essa, soltanto la serie delle tesi.

Possiamo aggiungere che neppure secondo un convenzionalismo logico sia razionalmente possibile porre l'ipotesi ateista, in quanto non ha senso porsi come ipotesi di lavoro un dato convenzionale intrinsecamente assurdo. Dunque non c'è il dilemma — *o* « Dio esiste », *o* « Dio non esiste » — perchè il secondo corno è assurdo, infondabile razionalmente anche come ipotesi: nell'ordine razionale manca l'alternativa di questo ***aut aut***. Non c'è scelta se non tra ciò che è pensa-

bile, rispondente a tutta la natura dell'uomo e ciò che è impensabile, perchè in sè assurdo; dunque razionalmente è formulabile solo l'ipotesi dell'esistenza di Dio, la sola pensabile. L'ateismo non è neanche un problema perchè non è un problema sensato (²).

(2) Indubbiamente la psicologia dell'ateo è molto più complessa di quel che risulta da quanto sopra si è detto limitatamente all'ateismo considerato come posizione speculativa. Abbiamo trascurato tutti gli elementi che formano lo « stato d'animo » dell'ateo, interessantissimi ma marginali per un metafisico che non desidera farsi sopraffare dalla psicologia e dal sentimento. Tuttavia nell'ateismo « filosofico » vi è un aspetto sul quale vale la pena d'insistere ancora. L'ateo — egli come individuo o la ragione umana in generale, fa lo stesso — vuole essere Dio senza Dio: è qui la contraddizione costitutiva dell'essenza stessa dell'ateismo, in quanto nessuno penserebbe di essere Dio senza l'idea di Dio, cioè... se Dio non esistesse! Ancora: egli nega che Dio esiste non perchè sia impossibile che esista l'Essere assoluto o perchè riconosca che non merita di esistere, tanto è vero che identifica con Dio qualcosa che non lo è ed egli stesso vuole essere Dio. L'ateismo filosofico è l'autodeificazione dell'uomo e della ragione, idolatria; ma anche in tanta assurdità c'è una conferma dell'esistenza di Dio: l'ateo non potrebbe autodeificarsi se non avesse ricevuto come ente pensante la vocazione ad aspirare all'adozione divina. Egli devia irrazionalmente questo dono di Dio, invece di indirizzarlo a Dio stesso, ma non riesce ad annientarlo, altrimenti non potrebbe autodeificarsi. Il suicidio metafisico della sua umanità profonda gli è impossibile: la sua insensatezza non sopprime l'eterna coscienza della sua aspirazione (M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien*, vol. I, p. 78), tanto che egli, in fondo, tende a realizzare la sua unione con Dio, anche sotto la forma mostruosa di una unione con se stesso divinizzato. L'orientamento primitivo e radicale del pensiero umano verso Dio « non è sterminabile ». Lo si può tradire; e l'ateismo ne è un tradimento, è dire di no a Dio; ma l'ateo, come tale, dice di no anche a se stesso, all'uomo che è. Non lo neghiamo: vi è nel cuore dell'ateo serio una sofferenza, che merita tutta la nostra simpatia umana, e si può guadagnare dalla misericordia di Dio la « chiamata ». La sua condizione è quella di chi ad ogni momento « si rifiuta » ad una « chiamata » interiore, generosamente ed instancabilmente insistente.

Capitolo IX

RAGIONE E FEDE NELLA DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DI DIO

A proposito dell'argomento ontologico abbiamo notato che S. Anselmo si propone dimostrare che esiste il Dio a cui si crede per fede e quale la fede Lo indica; anche noi teniamo fermo questo punto: non si tratta di dimostrare l'esistenza di un Dio quale che sia, ma del Dio, a cui si crede per fede. Ciò non significa nè che la ragione penetri la sua essenza [1], nè che la fede sia il fondamento della dimostrazione della Sua esistenza, la quale, verità di fede e verità di ragione insieme, interessa la filosofia e la religione. Certo, esse vanno distinte e la via per cui la ragione arriva a Dio è diversa da quella per la quale vi arriva la fede, ma le due vie devono concludere allo stesso concetto di Dio, in modo che la ragione sia una conferma della fede: conosco razionalmente che esiste il Dio a cui credo per fede. Così impostato il problema, la fede non solo non è un ostacolo, ma è anzi un aiuto per la ragione e nulla toglie alla forza razionale della dimostrazione; anzi, in un certo senso, gliene conferisce, in quanto fa che la ragione dimostri il Dio di cui si cerca sapere anche razionalmente se esiste, Quello che l'uomo prega, invoca, adora ed in cui crede e spera.

(1) Evidentemente il fatto che la ragione non penetri l'essenza di Dio non infirma l'argomento ontologico nel senso che, se la ragione ignora Dio nella sua essenza, non si comprende come dall'essenza o idea possa dedurre l'esistenza. E' chiaro che, quale che sia Dio nella sua essenza, questa s'identifica sempre con l'esistenza.

Impostare la questione in questi termini ci sembra estremamente importante per oltrepassare l'apparente antitesi, tanto rovinosa quanto inconsistente, tra il « Dio della fede » e il « Dio della ragione », il Dio d'Isacco e di Giacobbe e il Dio dei filosofi, la quale oppone fede a ragione, verità a verità, cioè stabilisce un'antinomia senza senso. Da un lato, un fideismo che, per il fatto che nega la ragione, non salva la fede, la quale non dev'essere invocata per provare l'esistenza di Dio; dall'altro, un razionalismo che, negando la fede, di essa non è più una conferma e se anche dimostra Dio, egli non è quello della coscienza religiosa, ma una causa cosmica, una legge della natura. È necessario, invece, conservare nella sua interezza il contributo della ragione e del pensiero critico-dimostrativo (altrimenti s'impoverisce — sia detto per i volontaristi ed i pragmatisti — proprio la ricchezza di quella vita spirituale che credono difendere contro il razionalismo astratto), senza separare la ragione dalla fede. Se separata, non sa precisamente che cosa si proponga di dimostrare; disincarnata, la sua dimostrazione, risultato di un'astratta concatenazione concettuale e priva di quella forza reale che può attingere solo dalla pienezza e dalla concretezza della vita spirituale, è di un Dio che non è quello dell'esperienza religiosa ed umana.

Teniamo fermo il punto centrale della questione: l'esistenza di Dio si dimostra razionalmente, dunque è una verità di ragione; ma la ragione è chiamata a dimostrare, senza fondarsi sulla fede, il Dio della coscienza religiosa, Quello che gli uomini invocano ed adorano, e, per una filosofia cristiana, il Dio della Rivelazione. La fede non interviene e non deve nella dimostrazione, ma è lì presente ad *indicare* alla ragione qual'è il Dio di cui è chiamata a dimostrare l'esistenza; è indicativa della meta da raggiungere e, dunque, in certo senso, orientativa: è l'assente presente. L'esistenza di Dio, dunque, è verità di ragione e anche di fede.

Ma il fideismo, oggi più pericoloso che mai dopo quasi

tre secoli di accanita corrosione della metafisica, è tentatore e non risparmia neppure la coscienza comune. Infatti, quasi sempre si dice: « io *credo* o non *credo* nell'esistenza di Dio » facendo di essa, implicitamente e spesso inconsapevolmente, una questione di pura fede. Il pensiero speculativo moderno, quando non è ateo o indifferente, è prevalentemente fideista ed afferma che l'esistenza di Dio, di cui si riconosce l'esigenza, non è dimostrabile razionalmente: è una credenza, un bisogno morale, un atto di volontà, un « affare » intimo, un sentimento personale. Di qui il pragmatismo e il volontarismo religioso: credo nell'esistenza di Dio che non posso dimostrare razionalmente; credo, « voglio credere » che esiste e « dunque » esiste. Un « dunque » inconcludente. Fideismo è agnosticismo; alla ragione agnostica, oppone la volontà credente: posizione insostenibile e contraddittoria.

Vi è ancora un'altra forma non agnostica nè scettica di fideismo, quella protestantica, che non nasce dalla sfiducia nei poteri della ragione, ma da una reazione contro di essa, considerata troppo pericolosa e nemica della fede; contro la ragione che pretende di risolvere, non solo il problema dell'esistenza di Dio, ma anche Dio stesso nel processo del pensiero, come se Dio e la religione fossero questioni puramente razionali e filosofiche. È il « fideismo » che combatte il « razionalismo » deista o ateo (il deismo, in fondo, è ateismo bello e buono), la pretesa della ragione di dire tutto intorno a Dio, di costruire una religione naturale o razionale, o di risolvere il momento « inferiore » della coscienza religiosa in quello « superiore » della coscienza filosofica o della razionalità. In questa forma di fideismo vi è un fondo di verità: rivendicare i diritti della fede contro la ragione scatenata, quella dello Hegel, e, come tale, irrazionale per passione e cecità; indicarle che il Dio che si cerca non è quello « filosofico » o l'« Ente supremo di ragione » del deismo e neppure il « Dio che si fa ». Ma vi è anche un gran torto: rivendicare i diritti della fede *contro*

la ragione e concludere che essa nega Dio e la fede, è loro nemica, il « diabolico » nell'uomo, come sostengono, per esempio, Unamuno e Chestov. Invece la fede deve far valere i suoi diritti non « contro » ma « con » la ragione, di essa giovandosi; se è contro la ragione è contro se stessa: non si può credere « senza » o « contro » la ragione; il conflitto distrugge i due termini. Il fideista dimentica che la sua è sempre la fede di un essere razionale e dunque sempre imbevuta di ragione, come quest'ultima, pur « distinta », non è « separata » dall'altra, altrimenti è ragione atea: deista, illuminista. Il fideismo puro, che è ateismo della ragione e dunque « fede per disperazione », è esso stesso ateo; l'ateo precisamente si rifiuta di credere perchè, secondo lui, la ragione smentisce la fede. La difesa della ragione, dentro i limiti delle sue capacità naturali, è anche difesa della fede ([2]).

Posto ciò, contrapporre il Dio della fede al Dio della ragione è architettare un'antitesi convenzionale ed inesistente, se per ragione s'intende non quella «immaginata » dal razionalismo assoluto, ma la ragione normale, la quale non si oppone alla fede, non le si può contrapporre, nè la fede ad essa. Nel caso del problema che stiamo discutendo, essa argomenta intorno all'esistenza di Dio per dimostrarne la verità, cioè per confermare la credenza religiosa. Collaborazione, dunque: dimostrare *con* la ragione l'esistenza di Dio a cui si crede per fede.

---

(2) Queste mie affermazioni esplicite e chiare rendono inspiegabile il « discreto sospetto » dello STEFANINI (*Ricostruzione metafisica*, cit., p. 387) che anch'io « non rasenti la *metafisica della fede* » per la mia « insistenza » (sì, insistenza, e senza sospetti neppure discreti) nel sostenere che nella dimostrazione dell'esistenza di Dio bisogna tener conto della coscienza religiosa e cristiana dell'uomo. Tutto quanto questo saggio esclude il fideismo, la metafisica della fede e la *petitio principii* di presupporre ciò che si deve dimostrare. Vedo che anche C. FERRO (*Guida storico-bibliografica allo studio della filosofia*, Milano, 1949, p. 162) accusa me e lo Stefanini, senza neppure discreti sospetti, di « fideismo » e « volontarismo »; ma che si può fare contro le accuse gratuite ed orchestrate sempre nello stesso ambiente se non alzare le spalle e continuare tranquillamente il proprio lavoro?

Con ciò si soddisfa ancora un'altra profonda esigenza: la esistenza di Dio non è solo una verità razionale, ma di *tutto* l'uomo: verità integrale dell'uomo integrale. Non della ragione astratta, disincarnata, ma della ragione concreta, profondamente umana, che non « prescinde » dall'uomo nella pienezza della sua vita spirituale. La ragione filosofica, che non è quella « geometrica », non ha da essere « passionale » ma non può non essere « appassionata », « accesa », ad alta tensione; è passione di verità (*eros*) e, come tale, anche *finesse*. Solo in quanto *eros* è ragione penetrante: solo in quanto si accende di amore per la verità attinge la verità; in questo senso è vero che l'uomo conosce anche razionalmente per quanto ama, e più ama e più conosce. Pertanto dimostrare l'esistenza di Dio non è un'operazione, diciamo così, di ordinaria amministrazione; non è fare un calcolo, mettersi di fronte ad una questione indifferente, con indifferenza e quasi con pigrizia: non ci « si esercita » con questo problema. È necessario viverlo intensamente, nella drammatica alternativa del sì e del no, da cui dipende tutto il senso della nostra esistenza e delle cose, la consistenza essenziale del nostro accidentale vivere. « Riflettere » sul problema dell'esistenza di Dio è sopravvanzare con la ragione, *nell'*amore per la verità, la stessa ragione per renderla aderente a quella verità primale che la illumina, per mezzo di cui giudica e che pur la trascende ([3]). Dimostrazione rigorosissima, ma il cui rigore logico deve essere vita e non morte dello spirito, fiamma di verità e non estintore. È qui che presta il suo aiuto la fede, pur senza interferire: la sua presenza indicativa è anche incentiva, eccitatrice dei poteri della ragione, sollevata al massimo della sua forza normale dalla consapevolezza che la risposta che da essa si attende, è quella del sì o del no al problema assoluto. La risposta dev'essere senz'altro conforme

---

(3) *Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur* (S. Agostino, *De moribus cath. ecclesiae*, c. XVII, 31).

alle conclusioni della dimostrazione, quali che siano, ma le conclusioni stesse sono più sicure razionalmente se si è certi che la ragione abbia fatto il suo dovere, fino in fondo. Perciò la ragione riflessa non può non tener presente l'oggetto della fede religiosa, di un'esperienza che non può essere un'illusione universale (se il teismo lo fosse, sarebbe la ragione ad autorizzare tale illusione!); e, a sua volta, la fede si tenga sempre ancorata al suo fondamento razionale: *credendo cogitat et cogitando credit* (4).

(4) S. Agostino, *De praedestinatione sanctorum*, c. II, p. 5.

Capitolo X

LA CONVERGENZA TOTALE

« Molti i portatori di ferule, pochi i bacchi », nè basta portar la ferula per essere un bacco; lo è chi è acceso del sacro fuoco. Similmente, non basta « esercitarsi » a dimostrare l'esistenza di Dio, ornarsi di sillogismi e filati discorsi, anche se « indispensabili »; è necessario « impegnarsi » con la totalità di se stessi, dirigere, unificate e solidali, tutte le proprie energie spirituali e vitali verso lo stesso punto; fare sul serio, perchè si tratta dell'unica cosa assolutamente seria della nostra esistenza. Ciò richiede particolari disposizioni, una reale condizione psicologica di tutto l'*essere* spirituale che esclude l'indifferenza e la pigrizia ed include la consapevolezza della profondità della questione, dell'urgenza improrogabile di risolverla, della totalitarietà della risposta, dalla quale dipende persino se noi siamo veramente o solo apparentemente degli esseri intelligenti e non cose, il cui funzionamento organico ha delle singolari manifestazioni — dette impropriamente pensiero, ragione, volontà — che gli altri organismi animali non hanno, beati loro in questo caso! Non si dimostra l'esistenza di Dio senza aderire pienamente alla verità che si vuol provare, se non si è *disposti* a dimostrarla, « chiamati » dall'interno di noi a tentare la prova. Non è una chiamata qualsiasi: è quella dell'Essere che scende in noi e sale dalle profondità del nostro essere; nè chiamata vi sarebbe se l'atto della creazione non ci avesse radicato in Lui. La chiamata aspetta in silenzio quando noi, perduto il senso autentico del nostro

esistere nell'onda del tempo, dall'Essere ci sradichiamo: *déracinés*, sperduti e campati nel vuoto; allora le ore inesorabili s'incurvano fino a saldarsi e ad annientarci nel cerchio del finito più insignificante, opprimente, insopportabile. Se le cose stanno così, dimostrare Dio significa desiderare una tale certezza della sua esistenza da essere poi nella condizione di non più dubitare; infatti, è sapere tutta la verità di tutta la nostra vita, ciò che appunto toglie il potere di dubitare di Lui. È l'atto dell'adesione totale e traboccante, il momento della piena armonia, dell'equilibrio del nostro essere integrale, che trova il suo appagamento nella conversione all'Essere; è la fedeltà, *il non poter dire di no.* L'uomo è libero solo se è liberamente prigioniero della verità. Perciò, la dimostrazione dell'esistenza di Dio, affinchè la ragione sia nella condizione di « rendere al massimo », esige preventivamente una « conversione » di tutto l'uomo a quel problema.

Tale « conversione » al problema (non a Dio) riguarda innanzi tutto la ragione. « Sofistica » non è la ragione retta, ma quella deviata; sofisma è un'argomentazione corretta nella forma ma sostanzialmente errata, gioco di sottigliezze non forza di ragionamento; perciò chi sofistica è sempre contraddittorio. Vi sono nella sua argomentazione nessi e relazioni formalmente coerenti, ma il discorso è ugualmente errato ([1]). È la stessa ragione che lo corregge dimostrando falsa l'affermazione da cui muove e argomenta, ma non potrebbe se non le fossero presenti i princìpi veri a cui deve uniformarsi. Ciò significa che la verità non è nel nesso razionale, ma nel principio secondo cui esso è fatto: i nessi razionali (le argomentazioni) sono veri se il principio è vero, sono solo formalmente corretti e sostanzialmente errati se muovono da un errore assunto come verità. Da questo punto di vista la ragione è inferiore all'intelligenza

(1) « Le raisonnement n'ést pas la raison; il en est souvent la parodie » (E. Hello, *Du Néant à Dieu*, Paris, 1921, p. 154).

che intuisce i princìpi, fondamento su cui la ragione argomenta; ma la verità dell'argomentazione non è nel puro nesso logico, opera della ragione, ma nel principio, conosciuto dall'intelligenza, che ne è il fondamento. L'intelligenza è illuminata direttamente dalla verità, la ragione mediatamente attraverso la prima, la quale, nella sua immediatezza, è infallibile. L'intelligenza non è sofistica, la ragione può esserlo fino al punto di dire vero al falso e falso al vero, di convincere di menzogna, di sofisticare la verità: il sofisma è l'alibi della menzogna; buona parte della vita individuale e sociale è volgare sofisma. La ragione riceve luce dall'intelligenza, intuitiva della verità e creatrice di verità; giudica di ogni cosa e ci fa conoscere la verità delle cose, ma solo in quanto l'intelligenza la illumina, la fa feconda di verità; l'una è la verità fresca, allo stato incandescente, zampillante come sorgiva, l'altra è la verità riflessa, solidificata. Ma affinchè sia verità riflessa è necessario che sia « riflessione secondo verità », che « si converta », s'indirizzi alla verità e soltanto ad essa: solo purificandosi della tendenza sofistica, la ragione si eleva al livello della sua vera natura, riconquista se stessa in tutta la forza di cui è capace; affinchè possa dimostrare la verità di una proposizione e conferirle tutta la sua potenza logica è necessario che essa sia tutta *della* e *per* la verità. Solo a questo livello la ragione conquista e realizza tutta la sua forza normale; fino a quando è nell'errore, è al di sotto di se stessa e l'uomo al di sotto dell'uomo.

La sua natura di uomo lo sollecita semplicemente a vivere al suo livello di uomo. Eppure soltanto l'uomo, tra tutti gli enti creati, non vive al suo livello normale, sempre in squilibrio sul punto del suo equilibrio integrale; tutti gli altri viventi sì; la bestia è tutta la bestia che è, difficilmente l'uomo è tutto l'uomo che è. Destino tremendo, drammatico, quello che alimenta insopprimibile una filosofia dell'integralità. Sembra di facile attuazione il

comando « sii tutto l'uomo che puoi essere »; è invece tremendamente difficile: io non so mai in quale condizione raggiunga il limite della mia umanità totale. Ammesso pure che lo raggiungessi e ne fossi sicuro, non basterebbe per salvarmi: questo livello posso perderlo in ogni attimo ed ogni attimo debbo riconquistarlo. Salvarmi non dipende solo da me; da me dipende mettermi nella condizione di esserlo: qui tutto il senso di una filosofia cristiana dell'integralità. È evidente, dunque, che quando parliamo di ragione o dell'uomo senz'altro al livello di tutta la sua forza *normale* non intendiamo un'assurda super-ragione o un assurdo superuomo, che è la negazione dell'uomo o meglio la sublimazione di quello inferiore, ma semplicemente della ragione che sia tutta la ragione, dello spirito che sia tutto lo spirito, dell'uomo che sia tutto l'uomo, cioè che attui integralmente tutto il suo essere secondo l'ordine dell'essere, in modo che sia la pienezza di se stesso. Ma qui è il punto: non c'è attuale e totale normatività dell'uomo se ogni sua energia e forma di attività non sia indirizzata a Dio; e non c'è salvezza se Dio non lo salva. Solo in questo caso la pienezza dell'uomo è colma. La filosofia cristiana dell'integralità è la filosofia dell'umiltà assoluta.

La disposizione intellettuale di « conversione » alla verità è anche disposizione morale, processo di *purificazione* di tutto lo spirito, elevazione al suo livello autentico: è mettersi nella condizione di esser liberi dall'errore. Per dimostrare secondo verità, è necessario escir fuori dal nostro egoismo, dalle nostre passioni, sofisticherie e bassezze: solo allora la ragione dispone di tutta la sua efficacia; non sottomettere il pensiero alla concupiscenza, le norme del giudizio alle cose da giudicare, in modo da ascendere al livello dello spirito, fino al punto in cui la sua attività, convertita al problema, *converge* tutta nella sua soluzione. Non basta ragionare secondo la logica, è necessario esistere, pensare, ragionare secondo la verità. Alla base

dell'autentica ricerca filosofica vi è una iniziale onestà di pensiero e di volontà, che è frutto di ascesi e purificazione: non si conosce la verità se non si è già nella condizione intellettuale e spirituale di essere degni di conoscerla. La sua scoperta è la scoperta dell'io profondo a cui è interiore, è il premio di chi si è liberato dell'io superficiale, egoista, frammentario, disperso; premio dell'onestà fondamentale di una ragione votata alla verità e di una volontà che è buona volontà di servirla. Tutti possono far versi, ma son pochi i poeti; e non vi è poeta senza una particolare condizione di spirito, quella che chiamano « estro »; e vi è anche un « estro » filosofico, come ve ne è uno religioso ed uno anche scientifico. L'« estro » della filosofia è l'amore incondizionato della verità, che è poi, anche quando non se ne ha coscienza, amore di Dio, che è la Verità; i « bei discorsi », di cui parla Socrate, sono il suo modo di pregare, la maniera con cui la ragione si rivolge alla verità, come ne testimonia purificata e purificantesi sempre più e meglio nella verità stessa. Solo allora le argomentazioni manifestano tutta la loro forza normale ([2]).

Questa la condizione per acquistare tutta la consapevolezza possibile della nostra iniziale e finale partecipazione all'Essere. Come abbiamo già detto, del « nulla » non c'è discorso nè filosofia: il nulla è il nulla e non avrebbe alcun senso senza la positività dell'essere. Ogni ente è l'essere che è; è il richiamo, la sollecitazione dell'Essere che lo stimola ad essere il pieno attuale ed ascendente del suo essere: l'ente spirituale emerge perennemente dal suo essere per la spinta che riceve dall'Essere che lo ha creato e l'attrae. La partecipazione all'Essere gli dà tanta ricchezza da sentirsi come afflitto,

---

(2) Difficilmente la forza « attuale » delle attività dell'uomo è tutta la loro forza « normale », la quale, d'altronde, anche allo stato interamente attuale, non è mai autosufficiente, anche se sufficiente nell'ordine naturale. Anzi la normatività piena è impossibile senza la convergenza di tutto lo spirito in Dio, cioè senza la condizione attuale della transnaturalità. L'autosufficienza, invece, è l'al di là della norma, l'*abnorme,* che è la negazione dell'uomo.

più che dalla sua povertà, dalla pienezza potenziale che non riesce a rendere tutta attuale. L'uomo è sempre più di quel che è in un'*ora*: in ogni *oggi* ha sempre un *domani*. Perciò è speranza e fedeltà e non nostalgia, che è del disperato, di chi non ha domani significante ed eterno, dei sradicati dall'essere. È nostalgico chi nel futuro vede il nulla e nel presente il vuoto: misconosce la partecipazione iniziale e perciò si volge al passato, non perchè lo trovi significante, ma per un fatale abbandono « in ciò che non è ». L'uomo è lievitato dall'essere: farina che si fa pane, sempre nuovo pane: la fame dell'essere è lievito inesauribile. Ogni ente è dato, ma è esso che si fa, si costruisce nello spirito, ma solo perchè si costruisce nel e sull'essere; il livello dello *oggi* sporge sempre in quello del *domani*: lievito e lievitazione perenne. È la *tensione* della vita spirituale nella sua integralità; nè teme rotture, perchè la tensione dell'essere all'Essere è il « tonico », il « ricostituente » dello spirito. È la tensione al finito che spezza l'esistenza; quella all'infinito, risposta totale alla chiamata, è l'autenticità della creatura, che salda e tempra il legame d'amore e di verità dell'atto creativo. Da un punto di vista empirico questa tensione incandescente può far sembrare allucinata e allucinante la vita; ontologicamente, nella dimensione dell'essere al livello di tutta la sua forza normale, è luce piena dell'esistenza, che ha saputo addossarsi fino alla sofferenza (distacco e riconquista) tutta la pienezza della vita. « Pour être vraiment homme il faut accepter d'être et accepter l'être sans aucune réserve » ([3]). L'ontologo, il metafisico vero, non « parla » dell'essere, « vive » del e nell'Essere assumendosi il problema totale del significato del suo essere integrale, fin nelle sue profonde ed abissali radici.

Tale condizione è esigita assolutamente dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio, dell'*unum necessarium,* dal pro-

(3) Balthasar, *op. cit.*, p. IX.

blema essenziale della filosofia essenziale: tutto il dinamismo della vita spirituale è chiamato a convergere nella soluzione del problema totale della verità totale. Solo allora non capiterà d'incontrare persone che conoscono benissimo tutte le prove dell'esistenza di Dio tanto da saperle esporre meglio di coloro che ne sono convinti, ed essere atei ugualmente; o altre che ne sanno dimostrare esattamente l'esistenza a degli atei senza convincerli, pur avendo costoro perfettamente inteso per filo e per segno tutti i processi logici. Che manca? manca la tensione, la *convergenza totale* della vita spirituale e di tutte le sue infinite ed a volte misteriose energie. Non basta mettere in opera la ragione, a tavolino, tranquillamente; occorre che io metta in moto, con la ragione, tutto me stesso, in modo che essa viva di tutta la mia vita, pulsante di tutte le energie del mio spirito. Si scoprono allora nella ragione una forza insospettata e risorse che sembrano quasi non appartenerle; e la ragione scopre nello spirito la presenza di qualcosa che prima intravvedeva solo confusamente: si fa luce e nella luce cerca e dimostra secondo verità, con intelligenza, con quell'*intelletto di amore,* che potenzia le sue capacità dimostrative senza comprometterle. La ragione cerca e trova, cerca scopre dimostra, vivente di tutto il mio spirito, non l'Ente necessario o la Legge o la Causa, ma il Dio creante, vivificante, provvidente: lo scopre essa che ama, ed è vita ed è artefice di verità, perchè dalla verità illuminata. La originaria ed oscura nozione di Dio si chiarisce ed il presentimento primitivo, che ha sempre orientato e sollecitato ogni atto spirituale, si svela come verità razionalmente vera. La dimostrazione è ricca di tutta l'intensità *presentativa* della verità: tutto lo spirito dimostra l'esistenza di Dio, perchè tutto convergente in questa dimostrazione. La prova non è soltanto lavoro di dialettica e concatenazione astratta di concetti, ma di logica incarnata, piena di tutte le risorse, adesione integrale dello spirito integrale. Allora ogni ente

conosce il senso assoluto della sua contingenza: la risposta è tutta la sua verità, tutta la sua realtà; orienta indefettibilmente la vita nel tempo — di un passato che altrimenti non importerebbe più e di un futuro che diversamente sarebbe inutile — all'eternità. La prova non ha fatto certamente che Dio esista; il suo rigore logico ha confermato l'essere di Dio, del Trascendente interiore; ed è tale presenza che ha reso possibile la prova stessa. Il presentimento, prima segreto e confuso, si traduce in termini discorsivi: la vita dello spirito, nella consapevolezza razionale della sua significanza, trova pace nella verità operosa e creatrice di nuovi veri, che sono nuovi beni, al di sopra e al di là delle parvenze sensibili e delle schematizzazioni astratte, in una pace che è solennità di pensiero maturo e compiuto, operosità di volontà inesauribile nella realizzazione del bene. « Trop de vérité m'étonne », scrive Pascal. *M'étonne* non direi, perchè la verità non stordisce nè fulmina: la verità illumina. Certo che, nello stato naturale dell'uomo, resta una zona infinita di Luce, che, per troppa luce, non si penetra. Vedere buio nella Luce: è questa la reale inquietudine dell'uomo, la sua felice e feconda infelicità sulla terra. « La Grande Luce » è per noi « la Grande Tenebra »: più si riflette sulla sua essenza e più la Luce inviolabile ed accecante nasconde a noi il suo essere. Di qui l'irresistibile bisogno del ritorno all' Essere, di veder nella luce tutta la Luce.

Con Agostino ed il migliore agostinismo — e S. Tommaso ne è il più originale assimilatore — noi rivendichiamo una dimostrazione dell'esistenza di Dio in tutta la sua efficacia concreta, che solo la vita dello spirito e il suo interiore dinamismo le possono conferire. Dio non si dimostra *ambulando* (Aristotele, a mo' di esempio, insegnava « passeggiando ») ed astrattamente sillogizzando come se bastasse un sillogismo per far decidere del senso di tutta la umanità e delle cose. La vita spirituale è più ricca della ragione, anche se è vero che non vi è vita spirituale senza ragione. È necessario che nella prova vi sia la *solidarietà essenziale* di

tutti gli elementi attivi e reali della vita dello spirito (vedute dell'intelletto, disposizioni della volontà, amore di verità, rigore razionale, indicatività della fede e desiderio di possederla, insegnamenti della tradizione ecc.) concorrenti allo stesso scopo: *solidarietà essenziale di elementi in una convergenza totale, orientata e guidata dalla primitiva verità interiore.* A questo livello e sulla base di una razionalità sì piena e pregnante l'esistenza di Dio si presenta come verità assoluta e la sua non esistenza come affermazione insensata e ipotesi proibita; a questo livello la ragione dimostra, incònfutabilmente, che vi è l'Essere creatore trascendente, Bene e Provvidenza, Principio unificatore della vita spirituale di ogni singolo ente razionale, Verità che dona a noi la verità, Luce della nostra mente, Valore assoluto, fonte di ogni valore. Tutto converge in Lui perchè tutto è *da* e *per* Lui. La verità in me, immagine della Verità in sè, presentimento primitivo di Dio e principio motore originario di tutto il mio movimento spirituale, se non sono assente a me stesso, fa sì che tutta la mia attività armonizzi in una convergenza radicale assoluta; solo essa ha il potere di unificare tutti i momenti della mia vita e dirigerli verso la meta unica. Se, come abbiamo scritto altrove, in me mancasse la presenza operante di questa intuizione originaria, « se essa non esercitasse il suo potere sintetico ed unificante, la mia vita sarebbe sparpagliata, dispersa in tante direzioni insufficienti e tutte insieme inefficaci ad unificarla e a dirigerla verso un punto assoluto e totale. E' la condizione dell'ateo, dell'*insipiens,* che non sa più dove vadano e dove cadano i brandelli della sua insignificante esistenza. Ed è una condizione "irreale" perchè frutto di ignoranza e di errori, disconoscimento o falsificazione della reale condizione dell'uomo... ». Perduto l'essere, si spezza l'unità dell'esistenza, si disperde nel frammento: è la disintegrazione, il disfacimento; questa la morte, non quella corporea. Un uomo ed una società senza Dio sono fuori dell'uomo e

dell'umana convivenza. In una società che ha ucciso l'uomo perchè ha ucciso Dio, non si comunica perchè la comunicazione è possibile solo nella verità. Solo tenendo presente che la nozione di Dio vivifica, penetra, permea, imbeve e mette in moto l'interezza della vita spirituale, per cui la forma logica dell'argomentazione aderisce perfettamente alla concretezza dell'integrale realtà umana, si coglie tutta l'efficienza di cui la prova è capace. Pace della mente nella verità creatrice di nuovi veri: *mente vera*; pace della volontà inesauribile nella realizzazione del bene: *volontà operosa. Mente vera e volontà buona*: è la *rettitudine* dell'uomo.

La pura « razionalità » non è « intelligenza », che include l'altra e l'oltrepassa; la prima, fatta di nessi e di rapporti, o è astrattismo e formalismo, o conoscenza dell'empirico: c'è razionalità pura dell'astratto e delle cose fisiche (la *Critica della ragion pura*, da questo punto di vista, è una metodologia delle scienze). Di Dio non c'è pura razionalità, ma intelligenza penetrante. Nel conquistare la verità della Sua esistenza vi è un recupero dell'io profondo, del *sensus sui*, della verginità e schiettezza del nostro essere, della sua autentica originarietà: è la prossimità del *noi* sorgivo alla Sorgente eterna. Il pensiero moderno ha voluto essere « razionale » e perciò è scientifico e metodologico; si è privato dell' « intelligenza » di Dio e perciò ha cercato di demolire o fare a meno della metafisica: ha confuso i due piani diversi dell'empirico e del metafisico. Posizione formalisticamente « razionale », ma non ragionevole. La « ragionevolezza » è la razionalità fatta penetrante dall'intelligenza e vivificata dal sentimento: chi è ragionevole non può negare l'esistenza di Dio. Perciò è necessario avere tanta ragionevolezza da non essere puramente razionali o passionali, tanto calore di sentimento da rendere umana la ragione e tanta forza di ragione da purificare ed illuminare il sentimento, in modo che la verità dell'esistenza di Dio manifesti tutta la sua razionalità

e ragionevolezza, che sono anche quelle della ragione. Tutto il nostro discorso è un invito ai « razionali » e ai « passionali » affinchè tornino ad essere « ragionevoli ».

A questo punto, dimostrata razionalmente — e con una ragione ricca di tutto se stessa — l'esistenza di Dio, il discorso della filosofia cessa e comincia quello della fede. Ma il filosofo deve dire di sì alla sua vocazione di « arrivare », di spingersi fino a questo punto, se pensa interamente, se è spietatamente « critico »: non deve fermarsi a metà. Egli non può sottrarsi alla responsabilità di realizzare quell'equilibrio, in cui tutta la vita dello spirito è compresente, solidale e unificata, in cui si attua la *normatività* piena, inclusiva di tutte le norme di ogni forma di attività e di tutti gli equilibri parziali. Il filosofo non può sottrarsi, costi quel che costi, ad elevarsi — senza niente disprezzare o respingere di quanto ha positività — al livello in cui l'essere conquista la sua chiarezza nella partecipazione consapevole all'Essere, in cui si coglie l'intelligibilità metafisica del senso dell'esistenza, il suo significato assoluto nell'immortalità e nella speranza della salvezza. Poi la fede, quella che ha tale forza attrattiva da sollevare l'anima al punto in cui « cade » in Dio, suo centro di gravità. Se mi seppellisco nel mondo, mi faccio cosa tra le cose, mi sottraggo alla legge della gravitazione degli spiriti, la terra mi ghermisce, mi attrae e terra e fango mi coprono. Se dal mondo ascendo, non per perderlo di vista ma per riconquistarlo, vedo tutto il creato nella luce dell'Essere che è Verità. Da questa altezza il mondo non mi attira e lo vedo sospeso a Dio, in cui gravito, in cui bramo « cadere » non per annullarmi, ma perchè la sua Luce mi trasfiguri. A questo punto il discorso si conclude — come Agostino il XV ed ultimo libro del *De Trinitate* — *precatione melius quam disputatione*.

APPENDICE

IL CONCETTO CATTOLICO DI LIBERTA' DI PENSIERO

Di diritto e di fatto il solo Istituto e il solo sistema dottrinale che riconoscono e garantiscono la libertà autentica del pensiero e dell'azione sono l'istituto della Chiesa cattolica e il sistema dottrinale filosofico-teologico del Cattolicesimo. Una tale affermazione, nei tempi perduti che l'umanità attraversa, a prima vista, superficialmente e solo in apparenza, è scandalosa e sconcertante. Dal Rinascimento in poi, attraverso i « libertini », gli « spiriti forti », i deisti del Seicento e successivamente i cosiddetti « liberi pensatori » del giacobinismo settecentesco e del laicismo dell'800, si è prevenuti a vedere nella Chiesa e nel Cattolicesimo la negazione della libertà e di ogni libertà e ad identificare l'una e l'altro con la coazione più oppressiva e tirannica. La lotta tra la Chiesa e le altre confessioni religiose, le teorie politiche moderne, il liberalismo e il marxismo è stata interpretata, da storici e scrittori non cattolici, come la lotta tra l'oscurantismo della tirannia chiesastica e clericale e l'affermarsi della libertà dell'uomo, con una confusione di problemi e piani e un travisamento di fatti e princìpi che può solo spiegarsi con la graduale e progressiva ignoranza, caratteristica del mondo moderno e contemporaneo, di quel che sono la Chiesa e il suo complesso dottrinale.

Di fatto è accaduto sempre al contrario: quando un'autorità ha misconosciuto i diritti della persona umana e ogni forma più elementare di libertà, si è trovata di fronte, non nemica ma intransigente e irriducibile, la Chiesa di Roma senza paure al cospetto di qualsiasi tirannide, per cui gli

oppressi hanno in Lei visto l'unica speranza e cercato l'estremo rifugio. Così ogni qual volta gli stessi uomini che mettono in moto le forze oscure del potere e dell'ambizione, sopraffatti dallo stesso ingranaggio da essi scatenato ed impotenti ad arrestare lo sfacelo di ogni legge ed autorità a cui consegue anarchia, perdono smarriti il controllo e il prestigio d'istituti e leggi è atterrato, chi raccoglie l'eredità e guida ancora tra tanta tenebra di sanguinosa violenza negatrice di ogni libertà, è la Chiesa. Ai nostri giorni, in quei Paesi dove tirannia impera e libertà è delitto da punire di morte, è la Chiesa che ancora resiste, infonde speranze ed offre un'oasi ristoratrice di libertà al gregge di uomini che terrorizzato applaude alla sua schiavitù. Per rendersi conto di come soltanto la Chiesa è sempre stata ed è l'unica tutrice della libertà umana e la sola immancabile garanzia di essa, non per finalità diverse dalla difesa della libertà stessa e dunque non per una sua concezione strumentale, bisogna che vengano tempi duri, anni in cui la libertà è minacciata o calpestata. Quando tutti s'inchinano alla realtà di fatto, la Chiesa protesta per quanti tacciono e difende assiste protegge anche gli stessi oppressori affinchè costoro, riacquistata la libertà per se stessi, possano di nuovo sentirsi creature spirituali e redimersi dalla colpa di aver negato agli altri questo naturale e fondamentale diritto.

Questo storicamente. Ma quale il concetto cattolico di libertà, e, più particolarmente, della libertà di pensiero? Come intenderla dal punto di vista del Cattolicesimo? Problema imponente, che in una brevissima nota può essere soltanto sfiorato in quelli che a noi sembrano i suoi aspetti teoretici essenziali.

Innanzi tutto, libertà di pensiero significa libertà *del* pensiero, cioè non libertà di pensare quello che piace, che è la negazione radicale della libertà nell'arbitrio irrazionale e nel non-pensare, ma di pensare in maniera conforme alla *natura del pensiero,* cioè in modo che, pensando, il pensiero avverta

che quel che pensa è confacente alla sua essenza e non una violenza, che è sua schiavitù. Dunque, libertà di pensiero come tale significa semplicemente libertà del pensiero di pensare l'*oggetto* che gli è conveniente e a cui la sua natura lo porta e sollecita. Ma l'oggetto del pensiero alla sua essenza conforme è la *verità;* pertanto libertà di pensiero significa libertà del pensiero di fronte alla verità, *pensare nella verità.* Chi pensa nella verità non può non pensare la verità che l'umano pensiero può conoscere e chi la pensa, pensa conformemente alla natura del pensiero stesso e dunque in piena libertà di pensiero, conformemente ai princìpi illuminanti la ragione e garanzia della veridicità di ogni giudizio.

Ma la verità è più del pensiero che la pensa e per cui esso pensa, in quanto non vi è pensiero senza il suo oggetto. E' più perchè non è il pensiero a crearla: la verità è prima ed indipendentemente da esso; e vi sono i veri che la mente può conoscere perchè c'è la verità, presente in ogni vero e per cui ogni vero è tale. Se la verità è più del pensiero, gli sovrasta, lo trascende; dunque, il rapporto verità-pensiero è di ordine gerarchico: il pensiero *deve ubbidire* alla verità. Il « diritto » alla sua libertà, a pensare il vero nella verità, lo esercita, afferma e garantisce solo a patto che compia il « dovere » di ubbidire alla verità, in quanto è libero solo ubbidendole. Altrimenti si fa schiavo dell'errore, esce dalla verità che è come escire fuori di strada, perdersi nel buio di sè a se stesso, pensare disformemente dalla sua natura, che è non pensare, soffrire della privazione della verità e del peso dell'errore. Dunque il concetto cattolico di libertà di pensiero si può così formulare: chi pensa conformemente alla verità pensa conformemente alla natura stessa del pensiero, il quale è libero quando pensa il suo oggetto proprio, cioè quando si sottopone all'ordine oggettivo e superiore della verità. Libertà del pensiero è *libertà dall'errore*: solo chi si fa servo della verità è libero dall'errore ed in possesso dell'oggetto che appaga la sua natura e, appagandola, gli dà la gioia della libertà

piena. La libertà è processo di liberazione dall'errore senza che tuttavia s'identifichi con il processo attraverso cui si conquista.

Similmente la libertà della volontà è libertà dal male, cioè volere conformemente al bene, il quale sovrasta la volontà e la trascende; dunque la volontà è libera quando è libera di ubbidire al bene, come il pensiero lo è quando è libero di ubbidire alla verità. Il concetto cattolico di libertà della volontà significa: *obbedienza libera a legge giusta e buona;* disubbidire in questo caso è farsi schiavi del male e perdere la libertà del volere. Anche per la volontà, dunque, libertà è processo di liberazione dal male, conquista del bene e conformità dell'azione al bene voluto, che, cristianamente, significa amato.

Ma ecco pronte le obiezioni o i luoghi comuni: qui s'impone al pensiero una verità bella e fatta e lo si obbliga a seguirla; non gli si consente che si scelga la *sua* verità.

Hanno un senso razionale queste parole?

Non bisogna imporre al pensiero nessuna verità? lasciarlo sospeso a se stesso, nel vuoto? Ma il pensiero non è affatto libero nel vuoto, anzi tende a liberarsi dal vuoto da cui rifugge. Bisogna dunque dargli un oggetto; e quello che gli è conforme e lo rende libero è proprio la verità, che è tal cosa che non è nè antica nè moderna, nè di ieri nè di oggi: è di sempre, extratemporale o superstorica, quantunque sia madre del tempo e della storia; è tal cosa che non può non imporsi al pensiero ed obbligarlo a seguirla. Se il pensiero dice di no, mentisce, e la menzogna, come l'errore, è schiavitù.

Che significa che il pensiero, se libero, deve scegliere la *sua* verità? Ha solo un senso: scegliere la verità invece che l'errore. Ma di fronte alla verità non c'è scelta, perchè non c'è più alternativa. *Sua,* sì, se significa che il pensiero scegliendola, se ne impossessa, la ama, le si sente unito; se la fatica della conquista gliela fa sembrare tutta per sè; sì ancora nel senso che in essa si trova a suo agio e vi si adagia, anche se per una veglia perenne. No, invece, se significa che

la verità è prodotta o creata dal pensiero, a lui relativa e da lui dipendente, tanto da essere verità per uno e non-verità per un altro. Tal verità non è più tale, è opinione; ma qui delle opinioni non si fa questione. In breve: o si dice dimostrandolo che non vi è verità e non c'è più libertà di pensiero, per il semplice motivo che il pensiero è sempre nella non-verità; o verità c'è e allora, siccome la verità è tal cosa che è sempre vera e mutare non può, la libertà del pensiero ha un senso razionale e comprensibile, se è libertà di essere nella verità, di conoscerla e amarla, di pensare e giudicare secondo essa. Ma il pensiero moderno non cattolico ha proprio negato l'esistenza di una verità oggettiva ed immutabile, dei princípi stessi della ragione, per una verità storica e relativa, che è nello stesso dialettizzarsi e divenire del pensiero, temporanea e quasi puntuale, produzione mutevole della mutevole mente umana. Perciò, perduto il vero concetto di libertà del pensiero, schiavo dell'errore, accusa di negatore della libertà il Cattolicesimo, il solo che ne abbia un concetto vero avente tutta la sua forza normale perchè conforme alla genuina natura del pensiero, la cui libertà si realizza nell'ubbidienza alla verità, che è tal padrone che riscatta dalla schiavitù dell'errore ed impone tale dipendenza che, solo dipendendone, si è perfettamente liberi.

Dentro questa libertà del pensiero nella verità e della volontà nel bene è legittima e vera ogni altra libertà: politica e sociale, privata e pubblica, ma sempre tale che si attui nel vero e nel bene e in ubbidienza ad essi. Solo il concetto cattolico della libertà di pensiero è fondamento e garanzia di ogni altra libertà, della libertà integrale; perciò la Chiesa difende i diritti naturali della persona umana, che si compendiano in un solo fondamentale diritto: *libertà di essere per la verità* che è esser liberi di tutta la libertà e liberati dalla schiavitù dell'errore. Tale libertà ha un solo limite: la verità per il pensiero, il bene per la volontà; perchè non ha senso una libertà del pensiero e della volontà oltre

la verità, al di là del bene. Oltre la verità e il bene c'è il nulla di verità e di bene, che è il nulla di pensiero e di volontà; e nel nulla non c'è questione nè di libertà nè di schiavitù: c'è il nulla della persona umana, di ogni suo diritto e dovere. Pensare fuori della verità è non pensare e non essere affatto liberi di pensare; è sbrigliarsi nell'errore, che è il niente del pensiero; pensare quel che piace è rifiutarsi di pensare quel che è vero, è il non-pensare perchè ciò che piace non è oggetto del pensiero ma del senso. Se si abbandona il piano della libertà spirituale o di pensare nella verità si scende a quello della libertà biologica o vitale, governata dal meccanismo degli istinti e dalla violenza delle passioni. Allora il soggettivismo incontrollato del « ciò che piace » fa che l'uomo venga meno alla sua prima libertà sociale e morale, quella di riconoscere e rispettare la libertà dell'altro: è la violenza in tutte le sue forme, dell'assassinio singolo e di quello collettivo (la guerra), della rivolta o della tirannide. Per esser libero, l'uomo deve farsi libero di non fare quel che gli piace, e di fare quel che è giusto perchè conforme all'ordine del bene, in cui soltanto la sua volontà è libera e all'ordine del vero, in cui soltanto il suo pensiero è libero. Dunque *libertà nella verità e nel bene*.

Da un punto di vista teologico questa formula si traduce in quest'altra: *libertà nell'ortodossia*. La verità è infinita e si manifesta in aspetti infiniti, che mai la esauriscono; pensare nell'ortodossia è aggiungere qualcosa, armonizzante col tutto, al sistema dell'inesauribile verità, come una guglia ad una cattedrale. Perciò noi crediamo che una filosofia, per quanta verità possa contenere, non è mai tutta la verità e dunque non vi è alcuna filosofia che possa dirsi tutta la verità cattolica. Tante filosofie perciò, ma non come tante verità, bensì come tanti veri, parziali e concordanti, della unica verità, in essa convergenti, come i raggi di un cerchio convergono tutti al centro. La Chiesa ha conosciuto nel migliore Medioevo questa magnifica libertà di pensiero den-

tro l'ortodossia; il pensiero ortodosso non può identificarsi senz'altro con una filosofia o con una determinata corrente filosofica. Non una *philosophia perennis,* perchè perenne c'è solo la verità e la filosofia come ricerca e scoperta di sempre nuovi veri nella verità, ognuno dei quali è perenne come particolare vero. Perenne è ogni filosofia le cui verità rivelano un aspetto della verità, perchè vive della vita perenne della verità; è ogni pensare nell'ortodossia, senza esclusione, in quanto la verità è soltanto monopolio di se stessa ed oggetto di ogni pensiero retto e di ogni volontà onesta. Chiunque abbia scoperto un vero ed accresciuto l'umana conoscenza dell'unica eterna verità, anche se si dice ateo, contro se stesso, pur essendo schiavo dell'errore, è libero per quanto pensa e conosce di vero, nella misura in cui ubbidisce alla verità, ed è anche cattolico per quel che pensa non contraddicente l'ortodossia. Il concetto cattolico della libertà di pensiero è tal cosa che rende liberi anche coloro che fanno di tutto per essere schiavi dell'errore e del male.

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

U

V

W

Z